



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

NYPL RESEARCH LIBRARIES



3 3433 06819600 9

LEDOX LIBRARY



124

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

LEDOX LIBRARY



124

Purchased in 1873.

DU

CHRISTIANISME.

LENOX LIBRARY



124

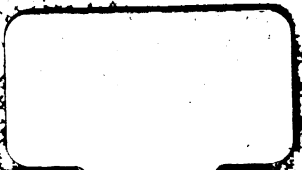
Lenox Collection.
Purchased in 1893.

LENOX LIBRARY



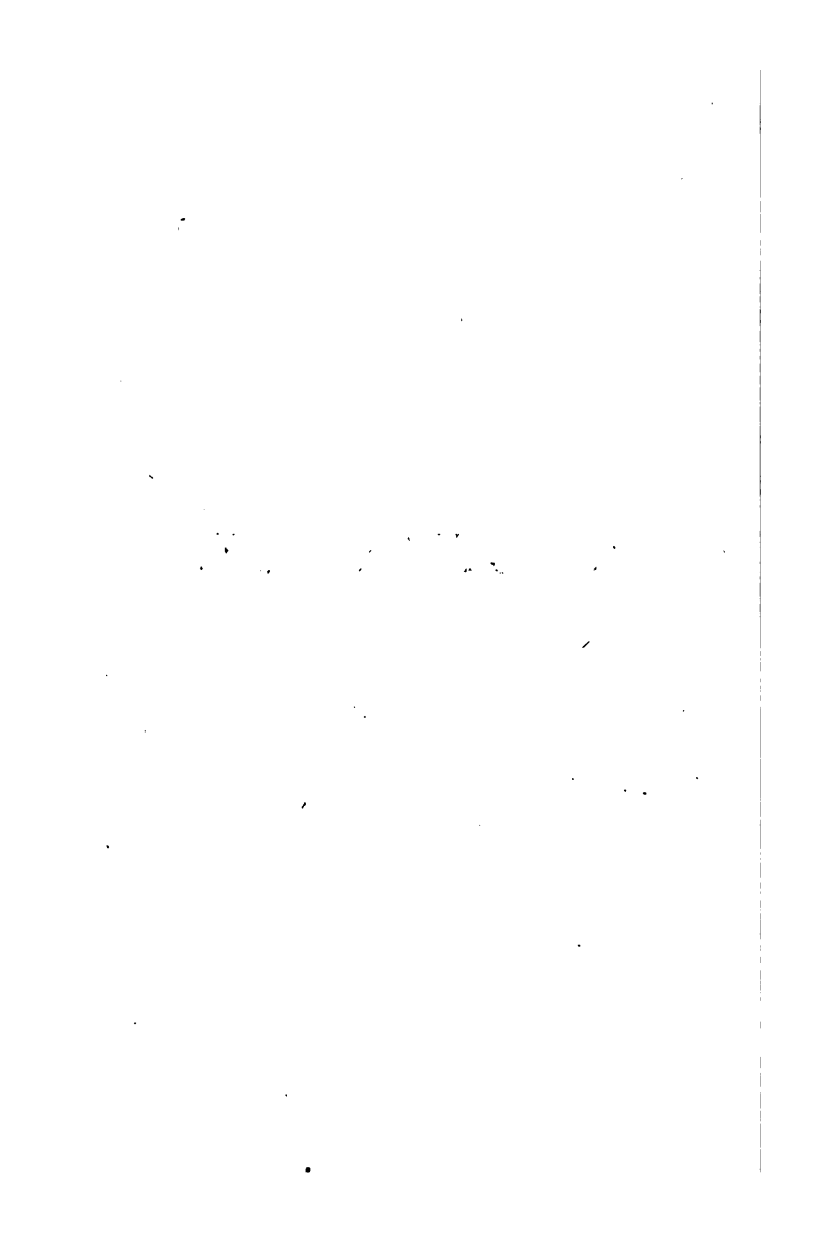
124

Purchased in 1873.



DU

CHRISTIANISME.



DU
CHRISTIANISME

ET DE SON
ORIGINE DÉMOCRATIQUE.

PAR
PIERRE LEROUX.

Bancroft

Nouvelle édition.

BOUSSAC,
IMPRIMERIE DE PIERRE LEROUX.

—
1848.
C.M.H.



AVANT-PROPOS.

On a réuni dans ce volume deux écrits, dont l'un traite du dogme essentiel du Christianisme, la Trinité, et l'autre de l'établissement de cette religion. Ces écrits ont paru, pour la première fois, il y a une douzaine d'années, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, où ils formaient les articles *Christianisme* et *Conciles*. Le premier a été réimprimé ensuite, avec quelques légères additions, dans la *Revue Indépendante*. Nous devons cet avertissement aux souscripteurs de l'*Encyclopédie* et de la *Revue*; car ils ne trouveraient

Nous réimprimons ces essais inspirés par un esprit vraiment démocratique au moment où la démocratie est proclamée. Mais la démocratie ne sera réalisée que par une nouvelle ère religieuse, dont le Christianisme, au surplus, est la prophétie.

15 août 1848.



DU
CHRISTIANISME.

I.

Nier, sous tous les rapports, la vérité du Christianisme, comme ont fait si souvent les philosophes, serait, à notre avis, peu profitable aujourd'hui, et la marque de peu de lumières; car ce serait continuer un combat désormais terminé, au lieu de poursuivre utilement la victoire.

Le Christianisme avait à peine triomphé sous Constantin, que Julien parut, Julien qui aurait volontiers donné sa vie et sacrifié l'empire pour exterminer ce qu'il appelait *une misérable superstition*. Ni le génie de cet homme, ni sa puissance, n'y purent rien : il passa vite, et le

Christianisme dura, et l'empire et les dieux de Julien tombèrent devant cette religion qu'il méprisait. Superstitieux lui-même, Julien n'avait protesté contre la superstition nouvelle qu'au profit de l'ancienne. Sa gloire et sa honte, sont là, indissolublement unies. Fort et faible à la fois, dévot et irréligieux, il a mérité le nom d'Apostat, pour avoir connu la religion de l'avenir et être retourné à celle du passé. Mais pourtant sa protestation n'était pas vaine. Il put, quant à lui, n'embrasser que le néant, lorsque, pour empêcher au nouvel autel de naître, il s'attacha aux autels croulants des anciens dieux. Mais cette piété pour un culte qui allait mourir avait quelque chose de légitime, au moins contre la forme idolâtrique nouvelle, s'il est vrai que, suivant le mot de Jésus, le temps viendra où les hommes n'adoreront plus qu'en esprit et en vérité (1). Que les prêtres de cette religion qui alors était l'avenir, et qui

(1) « Le temps vient que vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem... Le temps vient, il est déjà venu, que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car le Père demande de tels adorateurs. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité. » (S. JEAN, ch. IV.)

est aujourd'hui le passé, continuent donc de l'appeler Apostat : ils n'étoufferont pas la voix de Voltaire, qui, répondant comme un écho après tant de siècles, l'a appelé grand homme. Qu'ils continuent à lui faire dire en anathématisant : « Tu as vaincu, Galiléen ! » Si ces paroles lui sont échappées, on peut croire aussi qu'il roulait dans son esprit à ses derniers moments : une autre pensée, et que, comme le Gracque, il ne tomba qu'en jetant de la poussière vers le ciel pour appeler des vengeurs :

Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor.

Les vengeurs, certes, ne lui ont pas manqué. Puis, à la fin des temps, lorsque le Christianisme à son tour était déjà expirant, parut Voltaire. Entre Julien et Voltaire, quelle foule d'adversaires du Christianisme se sont succédé d'âge en âge ! quelle glorieuse phalange d'âmes d'élite, d'intelligences sublimes, l'Humanité a produite pour résister à ce culte devenu oppresseur : d'abord tous ceux qui ont servi la liberté de l'esprit humain sous le nom d'hérétiques, et qui se sont inspirés du Christianisme pour le transformer ; puis ceux qui ont fait

aboutir toutes les hérésies à une négation complète. Gloire à eux !... Mais ils étaient hommes, et sujets à l'erreur.

Il faut bien en effet qu'il y ait de l'erreur des deux côtés ; car je vois l'Humanité divisée en deux camps, et je ne puis consentir à croire que toute erreur soit d'un seul côté et toute vérité de l'autre.

Si vous prenez parti pour le camp philosophique de Julien et de Voltaire, le Christianisme est *dans sa totalité* un mensonge. L'Humanité en masse s'est donc complètement et fondamentalement trompée pendant dix-huit cents ans. Quelle blessure à la certitude humaine ! Il faut en convenir, le coup est mortel ; et le plus sûr après cela, c'est de douter de tout.

En effet, quel misérable et ridicule spectacle tout à la fois ! Vous représentez-vous ces millions de Chrétiens, pendant dix-huit cents ans, courant après leur paradis imaginaire, livrés à de folles rêveries, fruit de leur cerveau délirant ou de l'imposture de leurs prêtres, invoquant pour Dieu ce Jésus mort qui ne les entend pas, invoquant sa mère comme une

déesse, et se livrant au souffle imaginaire d'un Esprit-Saint chimérique ! Les malheureux insensés ! les voyez-vous se succéder de génération en génération pendant dix-huit siècles, en proie à ce rêve obstiné ! les voyez-vous courir au martyre, à la mort sous toutes les formes ! les voyez-vous jeûner, se macérer, vivre dans le célibat, fuir au désert ! les voyez-vous se battre et se déchirer pour des dogmes absurdes ! Oh ! quelle espèce est donc la nôtre ! ou plutôt qu'est-ce que ce monde ? Et ce Dieu que nous appelons bon, et que nous implorons comme la source de la vie, n'est-il pas plutôt quelque affreux démon qui se plait à tromper ses aveugles et imbéciles créatures, et qui se rit, dans je ne sais quel ciel, des vertiges qui agitent nos cœurs et nos têtes sur cette terre misérable où nous sommes jetés ! Ou bien encore n'est-il pas à croire qu'il n'y a pas même ce Dieu ironique et mystificateur pour répondre par un rire infernal à notre amour et à nos prières, mais qu'il n'y a au fond de tout qu'un aveugle Destin, sans yeux et sans oreilles, sans intelligence et sans cœur, pareil à la matière que nous façonnons de nos mains, et qui

ne sent pas la main qui la façonne? Oui, s'il est possible de croire que pendant dix-huit siècles nos pères n'ont embrassé que des erreurs, le Dieu Créateur du monde est la matière même, la matière aveugle, et il n'y en a pas d'autre; car il n'y a pas d'autre Dieu qui ait pu voir sans s'émouvoir une folie pareille à la nôtre, et qui n'ait pas agi sur sa créature, soit pour la corriger si elle était guérissable, soit pour la perdre et l'anéantir si sa folie était trop grande et trop radicale pour être jamais guérie.

Je le répète donc, si le Christianisme est en totalité une grossière erreur de l'esprit humain, le plus sûr est de douter de tout, et de déclarer à jamais l'esprit humain incapable d'asseoir sur une base solide aucune vérité morale.

Sur quel fondement, en effet, appuyer une vérité morale quelconque, si pendant dix-huit cents ans l'Humanité a regardé comme vrais des dogmes chimériques et faux, si elle a oru à des rêves, à des absurdités, à des mensonges? Vainement direz-vous que les temps de la superstition sont passés, et que l'homme aujourd'hui peut arriver par la seule force de sa

raison à des vérités certaines, après avoir longtemps caressé des erreurs. Votre raison est-elle plus forte que celle de vos aïeux? avez-vous plus de génie que vos pères? Remarquez qu'il ne s'agit pas ici de vérités physiques et chimiques, où le temps apporte des informations et des expériences : c'est de l'homme qu'il s'agit, et de Dieu. L'homme est toujours l'homme, et Dieu est toujours Dieu. Si l'Humanité antérieure s'est fondamentalement trompée sur la nature de l'homme et sur la nature de Dieu, qui peut vous assurer que vous ne vous trompez pas vous-mêmes?

Par quel miracle, je vous le demande, l'homme, après s'être trompé fondamentalement pendant tant de siècles sur sa propre nature et sur celle de l'Être suprême, serait-il devenu tout-à-coup capable de ne plus se tromper sur ces deux points? Philosophes, qui refusez toute vérité aux religions antérieures, et qui les prenez toutes pour le résultat de la crédulité humaine, vous êtes vraiment bien crédules vous-mêmes. Vous rejetez les révélations et les miracles; mais vous ne faites pas attention qu'en fondant le Déisme moderne

sur la raison, et en repoussant le Christianisme et toutes les religions antérieures comme fondamentalement contraires à cette même raison, vous supposez implicitement que l'homme, après avoir été pendant des siècles incapable de raison sur le point le plus important, en est devenu tout-à-coup capable ; ce qui serait, certes, la plus grande des révélations et le plus grand des miracles !

Dites-moi donc en quel siècle, à quel jour, à quelle heure, cette révélation subite s'est faite, et comment s'est accompli ce miracle. Est-ce, par hasard, au Seizième Siècle, est-ce au Dix-Huitième que l'Humanité a ainsi changé d'essence et revêtu une nature toute nouvelle ? Sont-ils en effet d'une autre essence, d'une nature plus parfaite, d'une raison plus sublime que leurs prédécesseurs, les philosophes qui depuis cent ou deux cents ans ont professé le Théisme, fondé sur la seule raison ? Philosophes du Dix-Huitième siècle, je vous vois grands et bons ; mais, certes, je ne vous vois pas plus grands ni meilleurs que les fondateurs du Christianisme.

Direz-vous, pour expliquer modestement

une aussi grande anomalie entre vous et vos devanciers , que vous avez paru dans un siècle de lumière , et que les fondateurs du Christianisme naquirent au milieu des ténèbres ? Quoi ! le Christianisme , précédé par les écoles grecques , précédé par Platon et par Aristote , précédé par l'esprit de doute qui avait détruit le Polythéisme , le Christianisme , venant triompher d'Épicure et de l'Académie sceptique , a paru dans un temps de ténèbres ! Le siècle d'Auguste et les deux siècles qui le suivirent , des temps de ténèbres ! Alexandrie , Rome , Athènes , le séjour de l'ignorance et des ténèbres !... Eh ! ce sont ces ténèbres mêmes qui vous ont en partie éclairés. N'est-ce pas la Grèce et Rome qui ont engendré , vers le quinzième siècle , cette Renaissance d'où vous êtes sortis vous-mêmes qui avez renversé le Christianisme ? Quels monuments d'une plus forte et plus haute raison avez-vous donc produits , qui effacent les monuments de l'art grec et de la philosophie grecque ? Les sciences ont été perfectionnées de votre temps ; mais il faut convenir que les anciens les avaient déjà fort avancées : de quelle découverte moderne ne

trouve-t-on pas chez eux le germe et le sentiment?

Le Christianisme est né au milieu de toutes les lumières concentrées de l'Orient, de la Grèce, et de Rome; et il a d'abord vaincu toutes ces lumières, ou plutôt il s'est servi de toutes ces lumières pour vaincre. Examinez ce que furent ses premiers Pères; avant d'être Chrétiens, ils avaient été philosophes. Ce sont des disciples de Platon et des écoliers de Cicéron qui ont propagé la doctrine du Christ.

Auriez-vous enfin recours à l'invasion des Barbares pour expliquer comment une pure superstition a pu s'établir? Mais quand les Barbares parurent, le Christianisme était déjà fondé. Quand les évêques, venus de toutes les provinces, formulèrent le symbole de Nicée, il n'y avait pas encore un seul Barbare qui eût osé foaler impunément les frontières de l'Empire; et S. Augustin avait achevé de donner la dernière formule importante de la théologie chrétienne, quand les Vandales arrivèrent.

Ce n'est donc pas plus l'ignorance qu'un défaut radical de raison qui a donné lieu à cette religion. L'ignorance! mais s'il n'avait

dû son triomphe qu'à l'ignorance, le Christianisme n'aurait jamais engendré lui-même que l'ignorance. Comment supposer que ce qui n'aurait pu supporter en naissant l'examen, se serait ensuite entouré à plaisir de science et de clarté? Or voyez si le Christianisme a toujours redouté la science. N'est-ce pas lui, au contraire, qui a conservé toutes les sciences et tous les arts dans ce grand renversement du monde qu'amena l'invasion des Barbares? S'il a été précédé de la philosophie grecque, n'a-t-il pas été appelé lui-même la sainte philosophie? S'il a devant lui Platon, il amène avec lui Leibnitz; s'il a en avant tout le chœur des poètes grecs depuis Homère jusqu'aux derniers descendants d'Homère, il a à sa suite un cortège de poètes comparables, et qui sont bien à lui, depuis Dante jusqu'à Milton; si les temples de Phidias, si les statues des dieux ont eroulé sous ses coups, il a montré que, le temps venu, il pourrait orner la terre de monuments plus grandioses que les basiliques romaines, et donner à la statuaire et à la peinture des types de beauté inconnus aux admirateurs de la Vénus

et de l'Apollon. Michel-Ange et Raphaël ont exécuté pour lui ce que les séraphins dont ils portaient le nom auraient pu rêver dans le ciel.

Le Christianisme n'est donc pas plus suivi de l'ignorance qu'il n'en est précédé. Il naît au milieu de la lumière, et il engendre une lumière nouvelle.

Donc, de toute façon, il est absurde de supposer que le Christianisme est le résultat des ténèbres, le produit de l'ignorance, le fruit d'une nature irraisonnable, en un mot le privilège de la crédulité et de la superstition.

Et pourtant, il est bien vrai, Jésus n'est point ressuscité, Jésus n'est point Dieu; Marie, sa mère, n'est pas déesse; le Saint-Esprit n'est jamais descendu et ne descendra jamais sous la forme d'une colombe. Ces anges, ces séraphins, dont nos pères peuplaient le ciel, n'ont jamais visité la terre que dans les rêves des hommes pieux et dans leurs extases. Voilà dix-huit siècles que les Chrétiens attendent la fin du monde, et dix-huit siècles que cette fin du monde ne vient pas.

Il est vrai encore que l'Église avait organisé sur la terre un épouvantable despotisme. Il est

vrai qu'une impie et détestable superstition avait germé partout à l'ombre de la croix.

Il faut donc en convenir; pour n'être pas le produit de l'erreur, de l'ignorance, et du mensonge, le Christianisme n'est pas toute vérité. Si les croyants ne se sont pas trompés totalement, les protestants de tous les siècles ne se sont pas trompés non plus en totalité. Si S. Paul a vu un côté de la vérité, Julien l'Apostat n'a pas été complètement dans l'erreur; si, dans les derniers temps de cette lutte, Bossuet et Fénelon ont pu sans être absurdes rester fidèles au Christianisme, Voltaire et Diderot ont pu sans impiété considérer le Christianisme d'un autre œil, et travailler avec ardeur à en délivrer le genre humain.

Démêler le vrai d'avec le faux dans les deux partis qui se sont combattus avec tant d'acharnement pendant tant de siècles, reconquérir à notre profit la portion de vérité que renfermait le Christianisme, et conserver fidèlement la portion de vérité qui fit la force de ses adversaires, voilà ce que doit faire notre époque.

Aujourd'hui, en effet, le combat est termi-

né. Les deux partis ennemis se sont percés de coups mortels. La Philosophie a triomphé du Christianisme en l'attaquant par son côté faible, c'est-à-dire en pulvérisant ses mythes et ses symboles. Mais, dans sa défaite, le Christianisme même a vaincu, puisqu'il a emporté avec lui temporairement dans sa chute le grand nom de religion. En voulant trop prouver, les philosophes n'ont rien édifié. Au lieu de respecter ce qui était vrai dans le Christianisme, ils ont tout nié, tout détruit. Ils ont donc détruit pour un temps la religion. Car le premier point de la religion est d'avoir une tradition et d'expliquer l'Humanité à elle-même. Or, le Christianisme ayant été attaqué comme fondamentalement contraire à la raison, je demande quelle tradition, et par conséquent quelle certitude morale et quelle foi en elle-même, pouvait rester à l'Humanité. Aussi les philosophes n'ont-ils pu jusqu'ici semer sur la terre que le doute et l'impiété, semence stérile qui ne produit que des poisons.

Les philosophes auraient assurément bien mieux triomphé du Christianisme, s'ils eussent expliqué équitablement le Christianisme à l'hi-

même, s'ils eussent dit à l'Humanité en quoi elle avait été sage, en quoi elle avait été insensée. Mais les choses ne se passent jamais ainsi; car si de telles évolutions pouvaient ainsi s'accomplir, il n'y aurait jamais eu qu'une seule forme de religion dans le monde, comme il n'y a jamais eu et comme il n'y aura jamais, quant à l'essence, qu'une seule religion. Les Chrétiens eux-mêmes ont-ils été plus équitables dans leur destruction du Polythéisme? Assurément, s'ils eussent compris le Polythéisme comme Julien ou Porphyre s'efforçaient de le comprendre, ils n'auraient pas eu pour lui cette haine vigoureuse qui renversa ses autels. Et, de même, si Voltaire avait compris le côté vrai du Christianisme, ses armes se seraient émoussées dans ses mains, et le côté erroné du Christianisme n'aurait pas été vaincu : nous serions encore sous l'empire de la superstition. Homère nous peint, dans ses combats, Diomède frappant courageusement et blessant les dieux déguisés. L'excuse de Diomède, c'est que ces dieux étaient déguisés, et que son œil mortel n'apercevait pas leur divinité. Ainsi les Chrétiens ont frappé les dieux d'Homère,

n'apercevant pas la sainte religion cachée sous les mythes du Polythéisme. Ainsi les philosophes à leur tour ont frappé les dieux des Chrétiens, n'apercevant pas non plus la vérité cachée dans les mythes du Christianisme.

II.

Nous sommes aujourd'hui à une époque analogue à celle de la *Renaissance*. C'est une vérité que tout le monde commence à sentir vaguement (1).

La conquête de l'Inde par les Anglais et les Français, commencée depuis plus de deux siècles, est le pendant des croisades. Les travaux d'Anquetil, de William Jones, et de l'Académie de Calcutta, qui ne sont venus qu'à la fin du dernier siècle, c'est l'Homère apporté en Italie à la prise de Constantinople. Nos sociétés orientales de Berlin, de Pétersbourg, de Londres, de Paris, ressemblent à ces académies qui, libres, ou sous le patronage des grands, favorisèrent la culture des lettres grec-

(1) L'influence philosophique des études orientales est mieux sentie aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a seize ans, quand ces pages furent écrites.

ques et l'impression des manuscrits. Au quinzième siècle, aussi, quelques lettrés commencèrent la Renaissance, obscurs, délaissés, sans que le monde soupçonnât l'étonnant résultat qu'auraient leurs travaux; puis vinrent les princes, quand la voie fut bien ouverte et fleurie, qui s'acquirent à bon marché une grande gloire, les Médicis et les François I^{er}. Au lieu des princes, nous l'espérons, ce seront les nations elles-mêmes qui feront dans quelques années une part dans leurs budgets pour cette conquête pacifique de l'Orient.

Croyez-vous, en effet, que l'étude de l'histoire, c'est-à-dire la culture de tout l'héritage de l'Humanité, ne soit pas aussi importante que l'étude de la nature, et croyez-vous que l'étude de la nature n'ait pas à en profiter beaucoup? Si vous pouviez avancer de dix ans le moment où l'histoire de l'Orient sera connue, vous auriez prodigieusement servi l'Humanité; vous auriez fait, pour les besoins de notre époque, ce que la Convention et Napoléon firent pour les besoins de leur temps, en encourageant la chimie et la physique. Sachez que les Monge, les Laplace, les Berthollet de

notre temps seront ceux dont les regards perçants liront et feront lire les traditions du genre humain (1).

D'où est sorti tout notre monde moderne, sinon de la Renaissance, c'est-à-dire de la greffe de l'Orient, ou plutôt de la Grèce, sur l'arbre sauvage du Nord? Parce que, plus tard, et par amour pour la Renaissance, on a oublié, méprisé, insulté le Moyen-Age, qui n'a plus paru qu'une suite de siècles barbares, il ne faut pas

(1) Nous avons écrit ailleurs : « En vérité, il faut rire de » l'illusion assez commune aujourd'hui de certains savants, » qui, tout préoccupés de l'objectivité extérieure, s'imaginent » que la nature, comme ils disent, est l'unique source de nos » connaissances, et se persuadent qu'ils n'ont eu qu'à ouvrir » les yeux pour savoir ce qu'ils savent. Ils donneraient, disent-ils, l'histoire de l'Humanité pour un insecte, une plante, ou une vérité de géométrie. Ils ne se doutent pas que l'insecte, la plante, ou la vérité de géométrie, n'existent subjectivement que parceque l'Humanité a vécu. Cette plante aujourd'hui connue, c'est la trace de la vie de Tournefort ou de Jussieu; cet insecte, c'est la trace de la vie de Lyonnnet ou de Swammerdam; cette proposition de géométrie, c'est la trace de la vie de Pythagore, d'Archimède, ou d'Euclide. Vous croyez voir la nature, et rien que la nature; vous êtes dans l'erreur, vous avez devant les yeux une œuvre humaine, aussi réellement que quand vous lisez Virgile ou Horace. » Il y a quinze ans, le préjugé de la valeur exclusive des sciences physiques et mathématiques était dominant. L'esprit humain a toujours de la difficulté à passer d'une phase d'activité à une autre.

que notre réaction récente en faveur du Moyen-Âge nous rende injuste pour la Renaissance. Tout le ressort de civilisation de notre Occident a été trempé à cette source. Cette civilisation elle-même n'est qu'une sorte de lumière composée, mélange de l'inspiration spontanée de l'Occident et du savoir transmis, du quinzième au dix-septième siècle, par l'étude des Grecs et des Romains. Tout nous est venu de là, tout, jusqu'aux sentiments républicains avec lesquels nous avons secoué la Féodalité et ruiné le Catholicisme.

C'est un malheur de n'avoir qu'un mot; car c'est une idée bien fautive, ou au moins une idée bien étroite et bien mutilée, de n'appeler *Renaissance* que le commencement de cette grande période qui s'étend jusqu'à nous et qui enserre encore notre berceau. Le mouvement, il est vrai, commença par l'érudition, et continua par l'art, en attendant la philosophie. Il fallait des savants, des peintres, des musiciens, qui commenceraient à amollir le Moyen-Âge, à faire renaître une lumière antique et un air nouveau; où la liberté de penser pourrait respirer; les Manuce et les Étienne, Raphaël et

Michel-Ange, le Tasse et Camoëns, en attendant Descartes, qui dirait au monde : La Renaissance est arrivée à sa vigilité ; l'âge de la réflexion est venu pour elle ; la Philosophie commence. Érudition, art, philosophie, politique, voilà les termes du développement de cette grande période, considérée dans son unité ; et ces termes correspondent aux termes de tout développement humain : percevoir, sentir, concevoir, réaliser.

La Renaissance a eu son bouton, encore enveloppé et fermé, aux quinzième et seizième siècles, sa fleur aux seizième et dix-septième, son fruit mûr au dix-huitième et au commencement du nôtre.

D'abord, au quinzième siècle, des savants pleins d'espérance et ne sachant pas le but de leur espérance, cultivant l'érudition pour l'érudition même, tout entiers au plaisir de débayer, amassant des matériaux comme des maçons pour bâtir une maison qu'ils ne doivent pas habiter et qui s'élèvera d'après un plan qu'ils ne connaissent pas.

A ceux-là des successeurs qui, sans se donner tant de peine, veulent s'approprier et

transformer à leur usage ces précieuses dépouilles que leurs devanciers ont découvertes. Alors le génie moderne vient donner la main au génie antique. Le gothique se mêlant aux formes architectoniques de la Grèce, nous eûmes la belle, riante, et coquette architecture de la Renaissance. L'étude d'Homère et d'Anacréon se greffait sur l'inspiration des troubadours, nous eûmes l'école de Ronsard; et, à partir de là, toute notre littérature ne fut plus qu'une perpétuelle oscillation entre le moderne et l'antique, nre combinaison en proportions diverses de ces deux éléments; tantôt plus rapprochée du sens moderne, comme à l'époque de Richelieu, à laquelle appartiennent et Corneille, et Molière, et La Fontaine; tantôt plus classique, plus mythologique, sous le grand roi, à l'école de Boileau et de Racine, qui ne sont nullement les contemporains des génies vigoureux que nous venons de citer, génies bien plus trempés de moderne, hommes d'une autre génération, et qui appartiennent par leurs productions comme par leur âge à la première partie du dix-septième siècle, ou plutôt à ce premier dix-septième siècle qu'on con-

fond, bien à tort, avec le second. Et ce qui est vrai de la France est vrai de toute l'Europe. Ce fut l'occupation de toute l'Europe pendant deux cents ans de moderniser ainsi et de frapper à un nouveau coin tout ce que l'on avait mis deux cents ans à déblayer. Tout, depuis la jurisprudence jusqu'à la poésie, depuis les idées astronomiques de Ptolémée reprises par Tichobrahé jusqu'aux plus fugitifs caprices de la fantaisie, jusqu'aux traits de la satire la plus individuelle, tout entra dans ce creuset, pour en sortir rajeuni par ce travail d'imitation, qui, à vrai dire, fut, à bien des égards, une création aussi originale qu'aucune autre : car l'esprit humain ne crée qu'avec des éléments qui lui sont donnés; et qu'importe qui nous les fournisse, ces éléments, de la nature ou de l'histoire, du présent qui nous entoure ou du passé, pourvu que nous sachions les animer de la vie que nous sentons en nous?

Enfin, au dix-septième siècle, paraissent des hommes tout nouveaux, une race qui n'est plus la race du Moyen-Age, et qui ne connaît guère plus ses ancêtres que le fruit d'une saison ne connaît le fruit mûri par un autre été;

une race qui n'est plus chrétienne, et qui n'a plus rien des Gaulois ni des Francs; ignorant le Moyen-Age, et le méprisant; connaissant bien mieux la religion de Jupiter que la religion de Jésus, l'histoire des républiques grecques que l'histoire de France; ayant pour saints non plus les saints du paradis, mais les héros de l'antiquité; façonnée par les lettrés et les artistes de la Renaissance, et, apprise dès l'enfance, dans les collèges des Jésuites, à ne connaître, à n'aimer, à ne vénérer du passé que les Grecs et les Romains; poursuivie, depuis le berceau jusqu'à la tombe, par cette vénérable antiquité, ou plutôt par son ombre; la retrouvant partout, dans les vers de ses poètes et à l'opéra, dans ses tableaux, dans ses monuments publics, dans ses maisons; et tombant, sous le rapport de l'art comme sous celui de la religion, dans une sorte d'hébêtement bien naturel, puisque en fait d'art elle n'avait qu'un art postiche, et qu'en fait de religion elle en avait deux, et ne croyait ni à l'une ni à l'autre. Est-il étonnant qu'après avoir travesti tout à l'antique, elle se soit dépouillée de tout, et que, quand la crise

est venue, elle n'ait pourtant rêvé autre chose que des plans de reconstruction à l'antique? Cela devait être; car, malgré la longueur du chemin, les travaux des Saumaisé conduisaient tout droit aux aspostrophes républicaines de Jean-Jacques, aux théories de Mably, et, finalement, de Robespierre et de Saint-Just. Ces terribles révolutionnaires, s'affublant de noms de citoyens grecs et romains, ferment la marche solennelle qui a commencé au quinzième siècle par des savants affublés aussi de noms grecs et latins. Le champ tout entier avait été parcouru.

Ainsi le monde a changé en quatre siècles; depuis que les hommes du Nord se reconnurent, se trouvèrent jeunes enfants, et s'inclinèrent devant leurs aïeux. Aujourd'hui, d'un nouveau contact avec l'Orient vont sortir des fruits nouveaux. Les hommes du Nord sont allés chercher des aïeux plus anciens. La Grèce! mais ce n'était que le bord de l'Orient. Nous crûmes avoir épuisé un monde dont nous avions à peine sondé le rivage; et voilà qu'en pénétrant plus avant, nous découvrons des horizons gigantesques.

Depuis trente ans les Sociétés bibliques s'occupent incessamment de traduire la Bible dans tous les idiomes et dans tous les dialectes ; elles consacrent annuellement à cela des sommes considérables, et elles y emploient le zèle et le savoir de leurs missionnaires. C'est bien : c'est rendre à l'Orient ce qui lui appartient ; c'est apporter son tribut à la grande bibliothèque de l'Humanité, où tout livre important sera traduit en toute langue. Mais il y a autre chose à faire de beaucoup plus utile pour le progrès général de l'Humanité : c'est de faire connaître aux sectateurs mêmes de la Bible toutes les autres Bibles de l'Orient.

Quand cela sera fait, l'esprit humain aura changé d'horizon, et le Christianisme aura pris place dans l'histoire. Il aura cédé le gouvernement de la vie humaine à une religion plus compréhensive.

Au quinzième, au seizième siècle, quel homme en Europe eût osé prendre la Bible pour un livre humain ? Quel homme, au contraire, n'y voyait pas partout la marque d'une inspiration supérieure, d'un souffle uniquement divin, le doigt de Dieu écrit à chaque page ?

C'est que la Bible n'avait pas alors d'analogie ; il n'y avait pas d'autre type auquel on pût la comparer. En effet, dans tous ces livres que les savants enlevaient avec tant d'ardeur aux décombres de l'antiquité, quel livre je ne dis pas comparable à la Bible, mais qui en offrit même un pâle reflet ? Plus l'érudition fouillait, plus elle découvrait de richesses, et plus la différence entre ces trésors humains et le trésor du Christianisme éclatait. La conclusion était toute naturelle. Ainsi quand nous comparons les aérolithes à tous les minerais de la terre, et que nous ne retrouvons nulle part leurs analogues, nous sommes bien forcés de conclure que ces pierres sont tombées du ciel. De quoi s'agissait-il en effet dans les livres grecs et romains ? Des choses d'Athènes ou de Rome : rien de la race humaine. De citoyens et de barbares, de maîtres et d'esclaves : rien pour la race humaine. De ce qui s'était passé tel jour aux forums d'Athènes ou de Rome, de la lutte du sénat et du peuple, des guerres et des conquêtes sous tel archonte ou sous tel consul, de la gloire et des vertus de tel citoyen, en un mot des intérêts et des

passions de quelques milliers ou de quelques millions d'hommes dans une certaine période d'années, et rien de plus. Toujours l'horizon borné ; rien qui embrassât le monde, rien qui eût cette projection infinie dont l'esprit humain a besoin. Homère et Hérodote étaient les seuls qui eussent quelque analogie lointaine avec la Bible ; mais Homère et Hérodote ne faisaient qu'indiquer la source antique sans y pénétrer. Tous ces livres, quelque beaux qu'ils fussent, avaient donc un autre caractère que la Bible, et un caractère qui leur était commun à tous. Ils procédaient d'un autre ordre d'idées qu'elle, et elle était vraiment d'une autre essence. Il n'y avait pas de mesure commune entre eux et elle. Rapprochés d'elle, ils ne pouvaient qu'en faire ressortir la parfaite originalité ; par eux-mêmes ils ne pouvaient pas plus en donner l'idée que l'argent ne donnerait une idée de l'or, ou la lumière de la lune des rayons du soleil. Cette tradition, si ambitieuse, qui ose, remontant jusqu'à Dieu, assigner la solution des éternels problèmes ; cette histoire du genre humain, si minutieusement suivie et si pleine de miracles ;

cette peinture de la vie primitive, où à chaque instant se révèle à nu le cœur humain tout entier et dans tous ses abymes; ces grandes figures et ces allégories, où se déploie toute l'imagination orientale; ce sublime du style qui jaillit du contraste de la grandeur la plus gigantesque avec l'expression la plus simple; cette poésie enfin de l'homme vivant sans cesse sous le ciel, et faisant intervenir la nature entière pour assister aux passions ardentes de son cœur et lui résoudre les doutes de son esprit; tout cela nous dépassait de cent coudées, nous, hommes du Nord, qui avions quitté nos forêts natives, et y avions laissé, avec les ossements de nos pères, la poésie de nos pères, qui avions oublié nos chants ossianiques et nos vieilles épopées, faites sur des traditions empruntées elles-mêmes à l'Orient, mais transformées par nos aïeux, dans le long pèlerinage qui les amena des plateaux de l'Asie aux glaces du Nord, pour les disperser ensuite, comme une semence féconde, sur l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne, et la France.

Nous avons oublié tout cela, nous avons délaissé notre héritage, répudié la dot que la

nature nous avait donnée ; et nous étions venus, pour ainsi dire comme de petits enfants qui ne savent pas encore parler, nous faire héritiers et disciples des Romains et des Grecs. Or les Grecs eux-mêmes, cette souche que nous adoptions, avaient autrefois perdu leur tradition ; et, découpant leur mythologie du fond religieux de l'Orient, ils s'étaient fait un monde sans racines. L'Orient était donc perdu pour nous, perdu sans ressource, comme l'Atlantide disparue sous les eaux ; et la Bible seule surnageait, arche merveilleuse du monde antique, qui en avait conservé tous les échantillons.

La Bible donc et l'Évangile s'élevaient, sur ce sol de l'Europe, couvert de monuments inférieurs et d'un autre style, comme un monument à part, inouï, sans pareil, sans modèle et sans imitation. C'était, en grand, l'impression que produirait aujourd'hui quelque admirable édifice gothique qui serait demeuré absolument seul de sa race, et entouré de notre fourmillière de palais et de théâtres qui singent si grossièrement les monuments d'Athènes et de Rome.

Est-il surprenant que devant la Bible et l'Évangile le génie moderne se soit arrêté éperdu aux limites du Protestantisme? Ou plutôt n'était-il pas naturel qu'embrassant avec plus de respect, avec plus d'adoration, ces livres mystérieux, à mesure qu'il en sentait mieux l'originalité, le Seizième Siècle, semblable à Luther, se montrât embrasé pour la Bible et l'Évangile d'une sorte de fanatisme, mit son génie à les comprendre, à les traduire, et s'en fit une arme pour combattre l'Église romaine, qui lui paraissait si misérable auprès de tant de grandeur, si peu simple auprès de tant de simplicité, si pauvre de poésie auprès de cette poésie divine?

Ainsi les Protestants s'enchaînèrent à la suite des livres saints, et y sont restés enchaînés. À leur ferveur pour ces livres, le Catholicisme aurait dû s'émouvoir: il resta muet et froid comme un cadavre. Un seul catholique, Bossuet, accepta le combat; c'est-à-dire qu'il tenta d'élever le moderne à la hauteur biblique, et d'harmoniser le Catholicisme et la réalité présente avec les livres mêmes sous lesquels on prétendait les écraser. Voilà, suivant nous,

la plus haute formule de Bossuet : là est tout son génie , sa politique comme son *Histoire Universelle* , comme son style. Voilà pourquoi cette grande figure domine et le Catholicisme de son temps , et les pontifes de Rome , et le doux Fénelon , qui prit plutôt l'inspiration d'Homère que celle de la Bible , et le Protestantisme lui-même ; voilà pourquoi Bossuet nous apparaît seul , dans la décadence du Christianisme , face à face avec Luther , et pourquoi spontanément la multitude l'a appelé le dernier des Pères de l'Église. Mais ce fut en vain qu'il voulut restaurer l'immense unité pour y enfermer de nouveau le monde , et , par une parole et une pensée à la fois moderne et biblique , relier son siècle au premier mot de la Genèse. Législateur assis sur des ruines , il ne put rendre le monde à Jésus et à Moïse ; il ne put que donner la mesure de son génie. Les Philosophes , qui virent après , n'eurent plus le sentiment ni l'intelligence de la Bible.

Le Dix-Huitième Siècle passa devant le monument en l'insultant. Voltaire n'a pour la Bible qu'un rire stérile. S'il en avait senti la grandeur , il n'aurait pu accomplir l'œuvre

de son temps. Il fallait, je l'ai déjà dit, qu'il fût comme ces héros de l'Illiade qui combattaient contre des divinités sans les connaître, et qui auraient senti toutes leurs forces défaillir si leurs yeux aveugles se fussent dessillés.

Un seul homme alors s'arrête pensif à contempler l'originalité de la Bible et de l'Évangile ; c'est Rousseau. Leur majesté, dit-il, l'étonne, et leur simplicité parle à son cœur. Frappé, captivé, mais n'ayant pour les juger aucun terme de comparaison, ne sachant à quelle source les rapporter, cet homme, le plus poétique de son temps, reste sous l'impression que ces livres produisaient avant l'ère philosophique ; et, tout philosophe qu'il est, il les consacre, et déclare l'Évangile divin, en niant la divinité de son auteur : contradiction apparente que nous comprenons maintenant, mais qui dut paraître alors une folie étrange, que les contemporains de Rousseau lui ont en effet reprochée comme une véritable folie, et qui lui donnait à leurs yeux un air d'hypocrisie ou de superstition.

Quant à nous, aujourd'hui, plus heureux, nous pouvons, tout en les vénérant et les

aimant; ces grands livres, les restituer à l'Humanité, sans leur faire perdre pour cela ce qu'ils ont de divin. Comme la riante mythologie de la Grèce, comme la poésie religieuse d'Homère, la Bible et l'Évangile viennent pour nous se fondre dans le ciel oriental, dont ils étaient des étoiles détachées. L'étude de l'Orient a pour ainsi dire décomposé la Bible, comme le prisme décompose la lumière. Chacune des parties de ce merveilleux recueil a enfin trouvé des types pour s'y parangonner. La Genèse a son pendant dans le Zend-Avesta des Persans; le Pentateuque a ses analogues dans la Loi de Mahou et les Védas. Job, dans sa sublimité, c'est le chant éternel de l'Arabe; depuis les poésies antiques du désert jusqu'au Coran réformateur. Esther, Tobie, et tant d'autres épisodes, viennent se placer auprès des riches fictions des Mille-et-Une-Nuits, là où l'imagination se joue à l'aise avec les rubis, les fleurs, toute la parure de la terre, toutes les richesses du travail de l'homme, et se plaît aux changements inattendus de scènes, aux péripéties miraculeuses, comme le génie de Shakespeare dans le *Songe d'une nuit d'été*.

Éclairés de cette lumière qui commence à sillonner tout l'horizon, pourquoi nous bornons-nous maintenant au Panthéon juif? Ferons-nous comme les Grecs, qui se croyaient autochtones, les enfants! qui croyaient avoir inventé et leur mythologie, et leur langue, et leurs arts, ignorant que leur langue leur venait de l'Orient, qu'ils avaient les mêmes radicaux, le même mode de conjugaison et de déclinaison, la même langue enfin que les gymnosophistes de l'Inde; que leurs dieux n'étaient que les dieux de l'Inde, égarés pour ainsi dire et ayant perdu le souvenir de leur naissance et de leur patrie, et que leurs poètes, à commencer par le grand Homère, ne faisaient que refléter, en les transformant, d'antiques traditions ou d'antiques symboles chantés autrefois par d'autres poètes, et inscrits, pour servir de témoignage après que la Grèce même serait passée, sur les bas-reliefs des temples gigantesques creusés dans les cavernes de l'Inde? Ferons-nous comme eux, nous dirons-nous autochtones? c'est-à-dire ne verrons-nous dans l'Humanité que le rameau détaché qui s'appelle le Christianisme, la révélation de Moïse et la

révélation de Jésus? Non; nous voudrions un Panthéon plus vaste, un Panthéon qui réponde à ce mot HUMANITÉ, de si nouvelle invention; à ce mot que les hommes, parqués autrefois dans des limites de familles, de castes, ou de nations, ne connurent jamais. Nous ne sommes les fils ni de Jésus, ni de Moïse : nous sommes les fils de l'Humanité. Nous sommes venus, il est vrai, à l'Humanité par Moïse et Jésus; mais, l'initiation accomplie, l'initiateur disparaît. Les hommes d'aujourd'hui sont les boutons de l'arbre qui a traversé tous les siècles; et la sève qui les anime et qui les fait vivre et fleurir coule pour eux de toutes ses racines.

Nous avons vu que la Renaissance eut deux effets très différents, et au premier coup-d'œil contradictoires, quoique également nécessaires et parfaitement conciliables. Le premier fut de rapprocher de la Bible et de l'Évangile les plus chrétiens d'entre les Chrétiens, les hommes les plus vertueux du quinzième et du seizième siècles, les plus forts d'entre les penseurs, les plus grands génies de leur temps, et même des populations entières, tant que le

Christianisme eut encore de la vie. Que la Réforme ait eu bien d'autres causes, qu'elle ait eu ses intérêts matériels, ses raisons politiques, nous le savons : mais cette fièvre de Christianisme, qui sembla ressusciter le zèle ardent des premiers siècles et la ferveur des martyrs, de quoi se nourrissait-elle, sinon de l'enthousiasme que la Bible excitait ; et pourquoi cet enthousiasme, cette adoration, sinon parce qu'en même temps que l'esprit se polissait par la Renaissance, il ne trouvait dans la Renaissance rien qui pût remplacer pour lui la Bible et satisfaire son zèle religieux ? Ainsi la Renaissance prépara et servit puissamment la Réforme : et de là, nous l'avons déjà dit, le Protestantisme, exalté et rigide, rebelle et dévôt, insurgé contre l'Église et enchaîné aux Écritures. Le second effet fut de détruire la religion même des peuples, et d'affaiblir le sentiment religieux, d'abord chez les hommes les plus instruits, et ensuite dans les masses, par la propagation des livres de l'antiquité, et par les mœurs nouvelles et le nouveau milieu de civilisation que ces livres créèrent.

On peut prévoir qu'il en sera de même de la

seconde Renaissance, c'est-à-dire de la connaissance nouvelle de l'Orient. Elle aura deux effets bien différents et pour ainsi dire contradictoires. Le premier sera de rapprocher du Christianisme, et du Catholicisme en particulier, quelques-uns de ceux qui l'aborderont dans le commencement; des hommes dévorés du besoin de religion, mais encore courbés sous les impressions chrétiennes; un certain nombre d'âmes ardentes, d'imaginations rêveuses, d'esprits philosophiques puissants. Le second sera d'achever la complète destruction du Christianisme et de servir à l'édification d'une nouvelle Doctrine générale.

On peut même dire que ces deux résultats ont commencé à se montrer. L'Allemagne, où l'influence du Christianisme est encore puissante, à cause du Protestantisme qui s'y est développé et qui recèle véritablement la vie du Christianisme échappée depuis longtemps du sein des pays catholiques, l'Allemagne n'a pas en plus tôt abordé l'Orient et sondé sa profondeur, qu'un retour singulier vers les doctrines catholiques s'y est fait sentir. On a vu des philosophes désertir la Philosophie, des

Protestants abandonner le Protestantisme; et tout-à-coup de la Germanie est sortie une école catholique, comptant quelques noms célèbres, imposante par son érudition, et qui est venue mettre aux pieds du pontife romain un savoir que le vieillard assurément ne saurait comprendre. Défenseurs du Christianisme, votre sort est bizarre! le Catholicisme, froid comme un mort, ne répond pas à l'ardeur de votre vie; la papauté vous dédaigne ou vous craint; elle ne trouve en vous que des penseurs trop remuants, et la ligne qui pour elle vous sépare des hérétiques est bien légère (1).

(1) Au commencement de ce siècle, Frédéric de Stolberg, les deux Schlegel, Louis Tieck, Novalis, Werner, Adam Muller, des penseurs, des poètes, des peintres, en grand nombre, rentrèrent dans le Catholicisme. Ce fut un scandale en Allemagne, et le sujet de luttes acharnées. L'étude de l'Orient et du Moyen-Age avait amené ces conversions. Mais ce mouvement n'a pas eu une suite véritablement catholique. Qu'est devenue l'école catholique allemande? Le Catholicisme de Munich, qu'on pourrait citer, ne serait pas une réponse. Fonder des couvents, bâtir et peindre dans tous les styles, c'est imiter le passé, ce n'est pas vivre d'une vie réelle. Le Catholicisme de Munich est une distraction. L'école catholique allemande a finalement abouti à Baader, qui n'est ni catholique, ni même chrétien, mais qui rappelle Boehm et Swédenborgh. Schelling avait contribué puissamment à éveiller

Quoi qu'il en soit, cet effet des livres de l'Orient nouvellement découverts par l'érudition et exhumés de la nuit du temps n'a pas lieu de nous surprendre, puisque nous avons vu que le seizième siècle a déjà présenté un phénomène analogue. La Renaissance contri-

ce mouvement religieux ; ou du moins sa philosophie se trouva en harmonie avec la disposition qui emportait alors un grand nombre d'intelligences vers le Moyen-Age, le Catholicisme, les mystères de l'Orient, et qui les mettait en quête de quelque nouveau système à la fois plus réel, plus vaste, et plus complet. Mais lui-même n'a pas cédé à l'entraînement de quelques uns de ses disciples, que le sentiment de l'unité précipita dans l'unité du passé. Loin de là, nous le voyons maintenant si éloigné du Christianisme de S. Pierre, qu'il imagine un nouveau Christianisme de S. Jean. A quoi donc, je le répète, a servi l'école catholique allemande ? Elle a produit le résultat utile que j'indique dans le texte. En mettant en avant la thèse que M. de Lamennais a soutenue à son tour en France pendant quelque temps, celle d'un Christianisme antérieur au Christianisme, elle a créé dans tous les esprits le sentiment d'un Panthéon où le passé tout entier sera admis et prendra place, mais où le Christianisme n'occupera que la sienne. Il est remarquable qu'il se manifeste aujourd'hui dans les universités anglaises, sous le nom de Puseysme, une tendance vers l'unité religieuse semblable à celle qui se montra en Allemagne il y a cinquante ans. On peut affirmer qu'elle aboutira de même. Tout va à l'innovation ; et il le faut bien : car, comme dit Baader dans un livre qu'on vient de nous montrer, « la religion aujourd'hui sur toute la surface de la terre est » ou pourrie ou gelée. »

bua à engendrer le zèle religieux de la Réforme avant d'engendrer la Philosophie.

Représentez-vous, en effet, le choc des études orientales sur l'esprit humain aujourd'hui. Les grands livres de l'Orient viennent tout-à-coup se révéler, non pas dans leur plénitude et d'un seul coup, mais par lambeaux encore tout couverts d'obscurité, et se placent entre les livres qu'on appelle exclusivement saints et les livres que j'appellerai humains, c'est-à-dire ceux que la Renaissance nous rendit autrefois et ceux que la Philosophie et l'art moderne ont enfantés. Quel effet cette interposition va-t-elle produire? Il y avait combat entre des deux espèces de livres, et la lutte même était arrivée à ce point qu'il fallait opter entre l'idée chrétienne et sa négation. Il arrivera donc nécessairement que l'Orient fera pencher la balance d'un côté ou d'un autre.

Or supposez des hommes qui ne soient pas de force à comprendre pour l'Humanité un nouvel avenir religieux, soit que par leur âge, leurs études, le milieu où ils ont vécu, ils soient restés courbés sous la loi chrétienne, soit que le scepticisme les ait envahis, mais

un scepticisme purement scientifique, et qui ne sent pas au fond de soi, et jusque dans sa révolte, le germe des destinées nouvelles de l'humanité. La balance pour ces hommes penchera nécessairement vers le Christianisme. Il n'y a pas jusqu'à l'orgueil humain, jusqu'à leur vanité de savants, qui ne soit intéressée à faire incliner leur cœur vers ce qui s'éloigne le plus des opinions régnautes; et, par une sorte de réaction contre les Philosophes du Dix-Huitième siècle, qui attaquaient si fièrement l'antiquité chrétienne sans en connaître les sources profondes, ceux qui les connaissent; ils se feront Néo-Christiens.

Les livres grecs et romains réhaussaient la Bible et le Christianisme par contraste, par différence, par infériorité. Les livres orientaux réhaussent la doctrine catholique, et l'élèvent, aux yeux des hommes dont nous parlons, par similitude, par analogie avec elle. Les opinions protestantes viennent, pour eux, se placer dans la ligne des opinions philosophiques, et de Protestantisme, sans racines, s'éclipse devant cette profondeur antique. Le principe catholique devient, au contraire, le fondement

même de la religion : c'est la chaîne éternelle tendue depuis la révélation primitive jusqu'à nous ; c'est le tissu, la trame, dont les Védas comme la Bible ne sont que la bordure. Ainsi le sens moderne leur échappe, éblouis qu'ils sont par l'antique.

Mais il est aisé de prévoir ce qui arrivera quand l'esprit philosophique abordera ces questions. L'effet inévitable sera, comme nous le disions tout-à-l'heure, de créer dans tous les esprits le sentiment d'un Panthéon plus vaste, où le passé tout entier sera admis et prendra place, mais où le Christianisme n'occupera que la sienne ; et ce Panthéon, il n'est donné qu'à une Doctrine générale nouvelle de l'élever : ce sera son monument et son temple.

Cependant les chrétiens dont nous parlons sont utiles en travaillant avec ardeur à faire connaître l'Orient dans l'intérêt de leur foi nouvelle. Ainsi les Jésuites autrefois servirent beaucoup à leur insu la Renaissance et la Philosophie, en donnant à toute la jeunesse ce goût pour l'antiquité grecque et romaine qui devait amener à grands pas la décadence du Christianisme.

Ce second résultat des livres orientaux sera en effet analogue à ce qui advint, il y a deux siècles, de la familiarité de tous avec les lettres grecques et latines, et de l'habitude que l'on prit de l'antiquité, quand elle tomba dans le domaine commun. Dès à présent, les esprits les plus progressifs sentent profondément que ce n'est pas à faire rentrer dans le Christianisme des colosses religieux tels que les auteurs des Védas, Bouddha, Confucius, ou Mahomet, qui représentent chacun tant de siècles et tant d'innombrables générations d'hommes, que ce n'est pas là, dis-je, qu'il faut tendre. En laissant même de côté et hors de la question tout le camp des philosophes, depuis Socrate ou Épicure jusqu'à Voltaire, par quelle justice distributive mettriez-vous tous les grands législateurs religieux de l'Humanité aux pieds de l'un d'entre eux, qui date d'une époque assez récente, surtout lorsque sa loi n'a pu résister en Europe à l'influence destructive de la Renaissance et de la Philosophie?

Ce n'est plus l'œuvre de Bossuet qu'il faut faire; ce n'est pas à une section du passé qu'il

faut relier le présent; c'est à tout le passé qu'il faut l'attacher, pour le lancer dans l'avenir.

III.

Tandis que la multitude insulte aujourd'hui Jésus sans le connaître, comme autrefois la multitude l'adrait ne pouvant le comprendre, quelques hommes d'élite se prosternent avec amour devant cette noble et sublime figure. Croyant sa doctrine tout-à-fait particulière à lui, ravis de cette pensée qui regarde à la fois le ciel et la terre, et qui, disent-ils, ne se trouve que chez lui, ils le prennent avec piété comme un type sumaturel; et, embrassant sa statue, cette statue d'un homme déifié qui a pour piédestal un gibet, ils s'étonnent sur la chute du Christianisme, et en espèrent quelquefois la résurrection.

Or aujourd'hui la piété envers Jésus seul est petite et étroite. Il faut aux hommes de notre temps une piété plus étendue et plus éclairée.

Les révéléurs religieux doivent être débarrassés des injures et des fausses appréciations

de la philosophie du Dix-Huitième Siècle ; mais ils doivent être ramenés à l'Humanité.

Un homme vient au nom de Dieu ; il accomplit péniblement son œuvre, à travers mille obstacles, la misère, l'oubli, l'échafaud ; ou la croix. Dédaigné, persécuté d'abord, admiré ensuite, plus tard on en fait un Dieu. C'était un libérateur, on en fait un despote. Il vint pour affranchir, et le temps arrive tôt ou tard où il faut s'affranchir de lui. Il voulut pousser l'Humanité en avant vers de nouveaux cieux, et avec le temps sa loi retarde et arrête l'Humanité dans sa marche. Chaque grande faction de l'Humanité s'est ainsi fait ses idoles, et a méconnu ou insulté celle que les autres à leur tour s'étaient faites. Point de génération non plus qui n'ait ses grands hommes tyrans, et qui ne brûle sur leurs autels un encens qui la couvre elle-même de ténèbres.

Il en est de la figure de Jésus-Christ comme de la Bible et de l'Évangile. Les mêmes raisons qui firent considérer ces livres comme divins sans mélange d'Humanité, parce que pour nous leurs analogues n'existaient pas, contribuent encore, malgré toute la critique du Dix-

Huitième Siècle, à donner à cette figure de Jésus un caractère surhumain. Soixante générations se sont agenouillées devant lui. Nous le voyons transfiguré par tout ce que la prostration devant l'Être suprême a pu rêver de plus céleste dans la figure humaine, soit par la méditation de l'intelligence, soit par l'extase de l'amour.

Devant lui, au contraire, tous ceux qui, pour d'autres races d'hommes, ont accompli des œuvres analogues, restent dans une obscurité complète, ou sont pour nous comme des statues à peine dégrossies.

Certes, si le Chrétien veut retrouver précisément son idéal et son maître dans ces hommes qui furent l'idéal d'autres fractions de l'Humanité aussi vastes ou plus vastes que le Christianisme, il ne le retrouvera pas. Mais que le Chrétien considère quelle concession il demande, au nom de la supériorité qu'il attribue à Jésus. S'il se contentait de dire : « Jésus, que je connais, est supérieur à tous les législateurs religieux, que j'entrevois à peine, » on concevrait cette prétention. Mais il dit : « Bouddha, Confucius, Mahomet, sont des hommes ;

et Jésus est Dieu. » Pour une différence dans la mesure et dans le degré, il conclut à une différence sans mesure, il franchit un abyme incommensurable.

L'esprit humain, dans notre Occident, a été sous le servage d'Aristote, sous le servage d'Homère, et il est encore aujourd'hui sous le servage de Jésus-Christ.

Combien a-t-il fallu de temps pour arracher la science à l'empire absolu d'Aristote ! Après la Renaissance, combien de temps pour soustraire l'art au respect superstitieux des poètes de l'antiquité !

Que d'efforts pour que nous en soyons venus à comparer les produits naturels du génie poétique des peuples du Moyen-Age avec les épopées anciennes ; pour que nous en soyons venus à croire que Shakespeare ne relevait de personne, pas même d'Homère ; pour que nous en soyons venus à ne voir aucune infériorité des grands penseurs modernes, tels que Kepler, Galilée, Bacon, Descartes, Spinoza, Pascal, Newton, Leibnitz, Kant, Saint-Simon, comparés aux plus grands penseurs de l'antiquité !

Le Dix-Septième Siècle soutint sur cette thèse une lutte de cinquante ans, et, après cette lutte, le préjugé des anciens et des grands hommes tyrans non seulement survivait encore, mais paraissait avoir le dessus :

Tous ces progrès pourtant se sont accomplis isolément et successivement; et maintenant est venu le moment d'un progrès semblable pour la religion, c'est-à-dire pour la synthèse générale de toute la connaissance humaine. Cette marche devait avoir lieu. L'émancipation devait s'accomplir partiellement, avant d'être proclamée pour la totalité de la pensée humaine; c'est-à-dire pour la religion.

La philosophie critique du Dix-Huitième Siècle ne nous a qu'à demi émancipés, parce qu'elle a été injuste, parce qu'elle a nié au lieu d'expliquer, parce qu'elle s'est prise d'une haine aveugle et anti-sociale contre toutes les religions et contre toute religion (1).

(1) La révolte précède l'émancipation; le Dix-Huitième Siècle fut la révolte. Ainsi, dans la première partie de ce Dix-Huitième Siècle, et pour une œuvre analogue, les Lamotte et les Fontenelle, voulant affranchir l'art moderne du préjugé antique, au lieu d'être poètes eux-mêmes et d'exalter les poètes, commencèrent par nier la poésie. On ébranle ainsi,

A mesure que les figures orientales se dévoileront, celle de Jésus, sans perdre de son doux éclat et de sa rayonnante majesté, deviendra plus humaine. Par la comparaison, nous saisirons mieux sa nature véritable, ses traits d'homme, la physionomie de son âme. Il sera encore un guide pour l'Humanité, un jalon placé sur sa route; mais il ne sera plus ce que l'Église, en le divinisant, l'a fait, un tyran.

Ainsi le point de vue de l'esprit humain changea quand l'astronomie eut appris aux hommes que ce soleil qu'ils regardaient comme un astre unique n'était pas seul de son espèce, et que ces étoiles dont les premiers hommes, pendant tant de siècles, faisaient son cortège et les signes de sa demeure, étaient aussi des soleils.

on renverse même, mais on n'affermir pas sa victoire. La Scholastique ne continua-t-elle pas de régner jusqu'au moment où Descartes et ses successeurs eurent élevé leurs monuments? Comment le préjugé classique s'est-il éteint? N'est-ce pas à mesure que, le sentiment poétique se développant chez nous, nous avons compris et senti Dante, Shakespeare, les Romanceros, les poésies primitives, tous nos grands poètes modernes, et jusqu'à nos contemporains. Or il en sera pour la Religion comme il en a été pour la science et pour l'art.

IV.

Il y a un point de partage, pour ainsi dire, que l'Humanité n'a pas pu faire du premier coup, et qui l'eût empêché de s'égarer. Il fallait distinguer la *Révélation des révélateurs*. La Révélation est de Dieu, et elle est le Verbe de Dieu dans l'Humanité; aucun révélateur n'est ni Dieu, ni le Verbe de Dieu, pour cela.

Bien des siècles avant le Christianisme, la distinction à faire entre la Révélation et les révélateurs avait été obscurément sentie; ce qui n'avait pas empêché d'adorer les révélateurs. Le Christianisme n'a pas échappé non plus à cette nécessité de la faiblesse humaine.

Le Verbe a parlé en Jésus, c'est-à-dire dans l'Humanité et avec l'intervention de l'Humanité, comme le comportait la condition de l'Humanité à cette époque : voilà la vérité. Mais *le Verbe est Jésus*, voilà l'erreur.

Ce qu'il faut adorer, c'est Dieu; et ce qui est divin, c'est la Révélation : mais aucun des révélateurs n'est Dieu ou la Pensée divine. Les révélateurs ne sont divins que par le Verbe qui

les éclaire, par la Révélation antérieure qui les a formés et qu'ils développent, et enfin par Dieu, dont ils sont fils comme tous nous le sommes, qui est en eux comme dans toutes les créatures, en qui ils vivent comme tous les êtres.

Si nous disions : Dieu ne s'est pas plus manifesté en Jésus qu'en tout autre mortel, alors le Christianisme n'aurait eu rien de divin, et la religion serait une chimère.

Aussi n'est-ce pas ce que nous disons. Nous disons que Jésus a été divinement inspiré. Nous disons que la Loi, ou Doctrine, ou Parole qu'il avait héritée de Moïse, étant l'expression de la *loi de la vie*, n'a jamais été reçue en effet dans un homme sans que *la vie* en cet homme ne fût divinement exaltée, et qu'à plus forte raison les hommes qui ont fait faire à cette Loi, à cette Doctrine, à cette Parole, un grand progrès, comme Jésus, ont été doués par Dieu d'une exaltation divine de la vie; qu'étant ainsi adéquats jusqu'à un certain point à cette Doctrine, ils ont représenté la Vie, et ont pu dire, ce que dit Jésus dans S. Jean : *Je suis la Vie*. Mais néanmoins ils n'ont pu dire cela qu'en

tant qu'ils concevaient et représentaient mieux que leur époque la Loi de la Vie, c'est-à-dire au fond la Vie; de telle sorte que la divinité qui était en eux leur était prêtée par Dieu, prêtée aussi par l'Humanité, et qu'en définitive ce qui restait comme *substratum* de cette divinité, c'était eux comme virtualité, mais c'était aussi Dieu et l'Humanité.

Dieu était en eux, mais leur nature finie y était aussi, et la parole qui est sortie de leur bouche, expression de la nature divine limitée par l'imperfection humaine, n'est véritablement divine qu'en tant qu'elle est *un anneau* de la *Révélation progressive*.

Dieu parlait par leur bouche; mais l'Humanité, arrivée à un certain point de son développement, parlait aussi par leur bouche. Ils étaient fils de cette Humanité, et formés par elle. Vainement se sont-ils crus inspirés *directement* de Dieu. Ils étaient inspirés par Dieu, il est vrai, mais à travers l'intermédiaire de l'Humanité, au sein de laquelle la Providence de Dieu les avait fait naître, et pour l'avancement de laquelle cette Providence les avait envoyés. Donc la parole qui est sortie de leur bou-

che est, si j'ose ainsi, m'exprimer, *divinement humaine*, ou, ce qui est la même chose, *humainement divine*, et non pas seulement *divine*. Car il est impossible de séparer l'Humanité et Dieu dans l'inspiration qui l'a produite.

V.

DIALOGUE.

Je suppose qu'un Chrétien et un Philosophe, cherchant tous deux la vérité de bonne foi, viennent à s'entretenir d'une façon amicale et sincère sur le chapitre de la religion.

§ I. Suivant les Chrétiens eux-mêmes, la Religion est progressive.

LE CHRÉTIEN.

Pourquoi, dans vos écrits, professez-vous que nous n'êtes pas Chrétien, vous qui êtes cependant un homme religieux ? Vous n'êtes ni athée, ni déiste pur, ni chrétien : qu'êtes-vous donc ?

LE PHILOSOPHE.

Le Christianisme n'est qu'une secte particulière de la véritable religion.

LE CHRÉTIEN.

Votre opinion m'étonne, et j'avoue qu'elle ne me paraît pas sensée. Le Christianisme est ou n'est pas la religion véritable : mais il n'y a pas hors de lui une religion dont on puisse le considérer comme une secte ; car lui-même repousse et condamne absolument toutes les autres religions.

LE PHILOSOPHE.

Et n'est-ce pas le propre de toutes les sectes d'en agir ainsi ? N'a-t-on pas remarqué même que plus les sectes sont voisines, plus elles ont la rage de se damner réciproquement ? Attentives à remarquer la cloison qui les divise, elles ne voient pas que, pour être ainsi séparées, elles sont pourtant logées dans la même maison. Vos sectes chrétiennes ne se repoussent-elles pas les unes les autres avec autant d'acharnement qu'elles repoussent les autres religions ! Demandez à un Catholique si Luther ira en paradis, et à un Protestant véritable si le Pape et ses cardinaux sont en bonne voie de salut. Donc, de ce que le Christianisme

condamne absolument toutes les autres religions du monde, vous ne pouvez pas conclure qu'il ne soit pas lui-même une secte. Je dis *à priori* que c'est avoir une idée horrible de Dieu, que de restreindre au seul Christianisme les voies religieuses. Si le Christianisme est la seule religion véritable, voyez à quelle conséquence vous êtes entraîné tout d'abord. Le genre humain se compose aujourd'hui d'un milliard d'hommes. Or, sur ce nombre, il y a deux cents millions de Bouddhistes, cinquante millions de sectateurs des autres religions brahmaniques, cent millions de Mahométans, quatre millions de Juifs, et cent vingt millions de disciples de Confucius, de sectateurs du Magisme, de fétichistes, etc. Sur ce milliard d'hommes, le Christianisme ne compte donc que pour deux cent soixante millions ; mais, sur ce nombre, il y a soixante millions de Schismatiques grecs, et soixante millions de Protestants. Enfin, des cent quarante millions qui restent nominalelement à l'Église catholique, si vous retranchez tout ce que la Philosophie lui a enlevé, il vous restera tout au plus une centaine de millions, composés de tout ce que

L'Europe et l'Amérique ont de plus ignorante et de plus stupide population. Donc la secte chrétienne la plus considérable (laquelle, sous peine de se nier, est obligée de se donner pour le Christianisme lui-même dans sa totalité) ne fournit en définitive qu'un homme sur dix qui soit dans la véritable religion. Mais ce n'est pas tout : le Christianisme n'a commencé à exister que depuis dix-huit cents ans ; que ferez-vous donc de toute l'Humanité antérieure ? Vous sauvez les Juifs jusqu'à la venue de Jésus-Christ ; mais c'est tout ce que vous pouvez faire, et encore est-ce à grand'peine. Que faites-vous de tant de peuples réputés sages, que faites-vous des pieux contemplatifs de l'Inde, que faites-vous de ces prêtres d'Égypte chez lesquels Moïse apprit la sagesse, que faites-vous de l'héroïque Grèce, que faites-vous des vertueux Romains, que faites-vous de Pythagore, de Socrate, et de Platon ? Leur âme a-t-elle péri ? vous n'oseriez pas le dire, car vous détruiriez par là le dogme de l'immortalité de l'âme. Se sont-ils sauvés eux-mêmes par les seules forces de la nature humaine ? vous n'oseriez pas le dire non plus, car vous

détruiriez par là le dogme essentiel, suivant vous, de la mission divine de Jésus. Vous êtes donc invinciblement forcés de les reléguer en enfer. Je sais que, dans les siècles du Moyen-Age, la croyance à un lieu ou à un état intermédiaire entre le paradis et l'enfer s'établit sous le nom de purgatoire. Mais l'Église n'a jamais attribué aux Payens un droit quelconque à ce purgatoire ; car c'eût été nier l'absolue nécessité de la mission du fils de Dieu. C'était encore aux Chrétiens, et aux Chrétiens seuls, que ce purgatoire était réservé, en attendant le jugement dernier, qui, annoncé d'abord comme si prochain, s'éloignait de siècle en siècle. C'était pour les seuls Chrétiens morts que l'Église, en bonne mère, prodiguait ses prières, qu'elle se faisait toutefois bien payer des vivants ; mais je ne vois pas qu'elle ait jamais offert, en faveur de Socrate, de Pythagore, ou de tout autre sage du Paganisme, le saint sacrifice de la messe. Je sais que certain cardinal a pu dire, après avoir lu le Phédon : « Saint Socrate, priez pour nous ; » mais ce cardinal était en ce moment terriblement hérétique. Vainement Dante, lui aussi, a pris

Virgile pour lui servir d'introducteur jusqu'à la frontière des régions célestes : Virgile ne peut pas même approcher du paradis autant que Dante l'imagine. On voit que Dante voudrait bien sauver son poète chéri ; mais c'est une inconséquence de poète. La prédestination absolue, et par suite la condamnation absolue de l'immense majorité du genre humain, est la suite nécessaire de votre système, qui attribue exclusivement le salut de l'Humanité à la mission d'un Dieu rédempteur. Avant cette mission comme après, tout ce qui n'a pas connu ce Dieu est nécessairement condamné, ou bien cette mission est inutile. Vous ne pouvez pas, en effet, faire intervenir la Divinité même pour peu de chose, et la mort du Fils de Dieu ne peut pas se réduire à une œuvre surrogatoire. Qu'il s'agisse donc des générations antérieures ou des générations venues après l'incarnation divine, la condition est la même aux yeux du bon sens et de l'équité : tout ce qui n'est pas couvert du sang de Jésus-Christ est nécessairement réprouvé. Car si Virgile, par exemple, est sauvé, pourquoi Jean-Jacques ne le serait-il pas ? S'il y a eu

des justes en dehors du Judaïsme avant la venue de Jésus, pourquoi les mêmes vertus, les mêmes mérites, les mêmes douleurs saintes, la même sublimité, ne nous feraient-ils pas admettre la même destinée pour ceux qui ont eu le malheur de ne pouvoir croire à Jésus après sa venue dans le monde ! Aussi l'Église a bien senti qu'elle ne pouvait sauver un seul Payen sans laisser échapper les incrédules. Hors de l'Église point de salut, voilà son axiome. Un des crimes d'Abeilard, au douzième siècle, ce fut de vouloir sauver Platon. Vous êtes donc forcés de condamner des justes. Or Cicéron pose quelque part ce problème sur la justice : Vaut-il mieux qu'une ville périsse tout entière, ou qu'un homme soit condamné injustement à périr ? et il soutient que ce serait un crime de faire périr cet homme pour racheter la ville. N'y aurait-il que Socrate de condamné injustement dans votre système, ce système me paraîtrait horrible. Mais quand je regarde que vous êtes si peu et depuis si peu de temps, et que je vois que ce n'est pas un seul citoyen de la ville, mais pour ainsi dire la ville tout entière, à l'exception d'un petit quartier, que

vous voulez faire périr injustement pour le salut de quelques-uns, je ne puis revenir de mon étonnement, et il me semble que vous êtes tout-à-fait insensés (1). Vous voyez en effet qu'en soutenant votre thèse, vous n'attribuez la con-

(1) Il y a dix ans, la *Gazette de France* (N^o d'août à décembre 1838) consacra plusieurs articles à l'examen de nos opinions sur le Christianisme, exposées dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, et elle nous accusa d'ignorance pour avoir interprété la maxime : *Hors de l'Église point de salut*, dans son sens naturel, c'est-à-dire comme signifiant : Point de salut hors de l'Église. Suivant la *Gazette de France*, cette maxime signifie précisément tout le contraire ; elle signifie que le salut est hors de l'Église comme dedans, et que Catholiques, ou Hérétiques, ou Juifs, ou Musulmans, ou Bouddhistes, tout le monde est sauvé.

Comme on ne voudrait pas nous croire, citons les paroles mêmes de la *Gazette* :

« Il nous a été dit, 1^o que le Catholicisme damnait tous ceux qui n'avaient pas été dans le Judaïsme de l'autre côté de la croix ; 2^o qu'il damnait tous ceux qui n'étaient point visiblement et extérieurement dans la religion apostolique romaine de ce côté-ci ; 3^o qu'il ne pouvait faire autrement sans être inconséquent : car sans cela la venue de Jésus-Christ cesserait d'avoir été nécessaire ; or on ne saurait faire mourir un Dieu sans nécessité ; 4^o conclusion : le Christianisme est convaincu d'injustice et d'inhumanité, puisqu'il damne inévitablement une grande multitude d'hommes justes, Socrate, Platon, et autres. Nous répondons à cela qu'il n'y a pas une seule de ces propositions qui ne soit de tout point fausse et controuvée. »

Puis, commençant par les payens de l'antiquité, le théolo-

naissance de la véritable religion qu'à une fraction infiniment petite du genre humain. N'est-il pas bien plus probable que le Christianisme n'est, comme je le disais, qu'une secte de la véritable religion ?

gien de la *Gazette* affirme qu'il est de foi dans le Catholicisme que les payens sont sauvés, en raison de leur ignorance du Christianisme :

« D'abord il n'est pas vrai que le Catholicisme damne tous ceux qui n'étaient pas dans le Judaïsme de l'autre côté de la croix. »

Nous dirons tout-à-l'heure comment notre adversaire prouve que cela n'est pas vrai. Il affirme ensuite la même chose pour les Musulmans, les Bouddhistes, les adorateurs de Vichnou, de Siva, les Fétichistes, et tous les Idolâtres qui vivent actuellement sur la surface de la terre :

« La seconde proposition que vous avez avancée n'est pas moins contraire à la vérité que la première. Il est faux que le Catholicisme damne, de ce côté-ci de la croix, tous les payens qui ne sont point extérieurement et visiblement dans le sein de l'Église apostolique romaine... Que la cause de l'ignorance soit dans l'espace ou dans le temps, peu importe ; la raison, c'est la justice de Dieu, qui ne permet point que vous soyez puni pour avoir ignoré ce que vous n'avez pu connaître. »

Il continue, relativement aux hérétiques :

« Mais voici quelque chose de plus fort. Notre Église ne considère pas même comme nécessairement damnés tous ceux qui se trouvent compris dans les communions séparées de l'Église. »

Honnête théologien ! Il est évident par ce : *Mais voici quelque chose de plus fort*, qu'il trouve beaucoup plus simple de

LE CHRÉTIEN.

Encore une fois, vous n'y songez pas ; quelle est donc cette religion véritable dont vous parlez, et dont le Christianisme, suivant vous,

sauver les payens et les idolâtres que les hérétiques du Christianisme. Mais enfin il se décide à les sauver aussi : il sauve tout le monde !

Nous avons d'abord été étrangement surpris des affirmations du théologien de la *Gazette* ; nous ne pouvions en croire nos yeux. Mais nous nous sommes rappelés que les Jésuites avaient déjà largement ouvert les voies du salut, et tellement tendu les mailles du filet de S. Pierre, que ce filet en est tout rompu. Il paraît qu'aujourd'hui, pour les théologiens catholiques, il n'y a plus réellement de différence à être dedans ou dehors.

A quel degré de nullité, bon Dieu ! est arrivée aujourd'hui la théologie chez les Catholiques, pour que nous soyons obligés de rappeler des faits aussi connus que ceux-ci !

Dès le cinquième siècle, la question de savoir si les payens pouvaient être sauvés en raison de leur ignorance du Christianisme est soulevée par Pélage. S. Augustin fait condamner Pélage. Le combat dure trente ans ; l'Église est bouleversée : mais enfin la doctrine de S. Augustin triomphe ; et Pélagianisme, Semi-Pélagianisme, tout ce qui n'admet pas la damnation pure et simple des payens, tout ce qui suppose à la nature (pour employer la langue des théologiens) quelque degré de virtualité capable d'entrer en concurrence avec la grâce spéciale que fournit la venue du Messie, est extirpé violemment du sein de l'Église. En doutez-vous ? Écoutez Bergier : « Les Pélagiens soutenaient que les payens étaient justifiés par leur ignorance même, qu'ils ne péchaient point lorsqu'ils agissaient selon leur conscience, ou droite, ou erro-

se trouverait lui-même dépendre ? Où est-elle, où s'est-elle manifestée ? Je ne vois ni ses prêtres, ni son culte. C'est une pure chimère. Je vois les diverses religions du monde se combattre et s'anathématiser mutuellement ; je n'en

« née. S. Augustin réfuta cette fausse doctrine. *Si elle était vraie*, dit-il, *les payens seraient sauvés sans la foi en Jésus-Christ et sans sa grâce ; CE DIVIN SAUVEUR SERAIT DONC MORT INUTILEMENT !* Il conclut qu'un *payen, même avec une ignorance invincible de Jésus-Christ*, ne sera ni justifié ni sauvé, *mais justement condamné*, soit à cause du *péché originel*, qui n'a point été effacé en lui, soit à cause des péchés volontaires qu'il a commis d'ailleurs. C'est le sujet de son livre *De la Nature et de la Grâce.* (Dictionnaire de Théologie, art. *Ignorance.*) Et remarquez que Bergier, bien que forcé de reconnaître le sens incontestable de l'ouvrage de S. Augustin, donne pourtant une entorse à la vérité en prétendant que S. Augustin fit surtout condamner dans Pélagie cette affirmation, que l'*ignorance* des payens les justifiait *absolument*, c'est-à-dire qu'elle justifiait leurs mauvaises actions et leurs crimes. Pélagie ne disait pas cela, et ce n'est pas cette erreur que S. Augustin fit condamner.

« Pélagie, dit l'abbé Pluquet, prétendait trouver dans l'homme même les ressources nécessaires pour s'élever à la perfection, et combattait tous les dogmes qui paraissaient établir la corruption originelle de l'homme, ou donner des bornes à ses forces naturelles pour le bien. Il nia donc non seulement le péché originel, mais encore la nécessité de la grâce. La liberté de l'homme était la base sur laquelle il établissait son sentiment. Dieu, disaient les Pélagiens, n'a pas voulu que l'homme fût porté nécessairement au vice ou à la vertu. L'homme naît avec la liberté d'être vertueux ou

vois aucune qui les comprenne toutes et les résume en son sein. Dites-moi de quelle religion le Christianisme est issu, de quel culte ignoré il est, à son insu, une secte ou une hérésie : jusque là votre assertion me paraîtra une

» vicieux, et il devient l'un et l'autre par choix. Si l'homme a
 » besoin d'un secours extraordinaire et différent des qualités
 » qu'il reçoit de la nature, il naît soumis à une fatalité inévi-
 » table, il est sans liberté. On se souleva contre ce sentiment
 » de Pélagé, et on lui opposa l'autorité de l'Écriture, qui
 » nous enseigne que *personne ne peut aller à Dieu si Jésus-*
 » *Christ ne l'attire; que nous n'avons rien que nous n'ayons*
 » *reçu, et que nous ne devons pas nous glorifier comme s'il y*
 » *avait en nous quelque chose qui ne nous ait point été donné;*
 » *que c'est la grâce qui nous sauve par la foi; que cela ne*
 » *vient pas de nous, puisque c'est le don de Dieu; que nous*
 » *ne sommes pas capables de former aucune bonne pensée de*
 » *nous-mêmes, mais que c'est Dieu qui nous en rend capa-*
 » *bles.* A l'autorité de l'Écriture, aux textes multipliés de
 » S. Jean et de S. Paul, les Catholiques joignaient le témoi-
 » gnage des Pères. La nécessité de la grâce était crue si géné-
 » ralement, que Pélagé, en l'attaquant, souleva tous les
 » fidèles. Il fut obligé lui-même de la reconnaître dans le
 » Concile de Palestine. Les Conciles assemblés contre Pélagé,
 » et les souverains pontifes, ont constamment reconnu la né-
 » cessité de la grâce pour toutes les œuvres du salut... Les
 » Pélagiens, qui n'avaient nié le péché originel et la nécessité
 » de la grâce que pour faire dépendre de l'homme même son
 » salut, ne pouvant méconnaître, à la fin, ni le péché originel,
 » ni la grâce, se réduisirent à prétendre que la grâce inté-
 » rieure, qui éclaire l'entendement et touche la volonté, s'ac-
 » cordait aux mérites des hommes : ils espéraient conserver

énigme. Je sais bien que les philosophes du dernier siècle ont fait dépendre toutes les religions de ce qu'ils nommaient la *religion naturelle*. Mais je vous croyais sorti de pareilles absurdités.

» par ce moyen le point fondamental de leur système. Cette » erreur, qui niait la *gratuité* de la grâce, fut condamnée par » le Concile de la Palestine. La foi de l'Église sur la gratuité » de la grâce n'a jamais varié. » (Dictionn. des Hérésies, art. *Pélage*.)

Il est évident que la doctrine de S. Augustin, qui n'est autre que celle de S. Paul : *Le pot demandera-t-il au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ?* il est évident, dis-je, que cette doctrine contenait le germe de la *Prédestination absolue*, qui a ensuite été le dogme nécessaire et universel du Christianisme. Il est vrai que cette *Prédestination absolue* ne fut pas décidée et formulée dans les Conciles assemblés contre le Pélagianisme ; la doctrine approuvée fut laissée dans un certain vague. « Dans les Conciles assemblés contre les Pélagiens, dit » encore le savant et judicieux abbé Pluquet, on ne décida » rien de plus. La *gratuité de la grâce* ne fut pas définie plus » expressément, soit qu'on n'ait pas voulu s'étendre sur cette » question, sur laquelle quelques membres marquaient de » l'embarras, soit parceque, de la gratuité de la grâce, on » était allé jusqu'au dogme d'une *Prédestination absolue*. » (*Ibid.*) Mais si les Conciles n'ont pas lancé un arrêt formel de damnation éternelle contre tout ce qui n'était pas Chrétien, il est évident qu'en décrétant la *nécessité absolue* du Christianisme pour le salut, ils donnaient indirectement, et par une conséquence nécessaire, tout ce qui n'avait pas reçu cette grâce toute gratuite de Dieu. De là la maxime : *Hors de l'Église point de salut.*

LE PHILOSOPHE.

Aussi n'est-ce pas de la religion naturelle que j'entendais parler. La religion naturelle de Bolingbroke et de Voltaire est comme toutes

Que le théologien si débonnaire et si tolérant auquel nous avons à faire se pose à lui-même ce problème : Jamais Catholique du Moyen-Age a-t-il imaginé que le Paradis était comme le soleil, dont on dit qu'il brûle pour tout le monde ? Les Chrétiens du Moyen-Age qui brûlaient les Juifs, qui pourchassaient les Hérétiques par le fer et le feu, qui se ruaient contre les Mahométans dans les croisades, se figuraient-ils qu'ils les retrouveraient dans le ciel ?

Aujourd'hui que, par les efforts des philosophes, la tolérance est devenue une vertu et une nécessité, je conçois que cette vue du petit nombre des Chrétiens comparés à l'Humanité tout entière, du petit nombre des orthodoxes comparés aux hérétiques, vous fasse trembler, et vous conduise à ce Christianisme facile que les Jésuites voulurent établir sur les ruines de l'ancienne théologie. Mais les Jésuites, qui se faisaient tout à tous, payens dans leurs collèges, Chinois en Chine, coulant sur tous les dogmes, indulgents pour toutes les erreurs, ces Jésuites philosophes ne furent jamais des théologiens : ce furent des casuistes. Et quand ils voulurent toucher à la théologie, pour atténuer ce dogme de la Damnation qui avait régné sans interruption jusqu'à eux, ils soulevèrent l'orage où votre Église s'est abymée. Le Jansénisme, à son tour, s'éleva contre les Jésuites, et la Prédetermination reparut avec la Damnation. Quoi ! c'est à un théologien que nous répondons, et il n'a pas même fait mention de la croyance de Balus, de Jansénius, d'Arnauld, de Quesnel ! Il nous réfute avec un passage de Bourdaloue, mais le père Bourdaloue était

les sectes : elle exclut absolument tout ce qui n'est pas elle. Je veux dire qu'elle considère toutes les religions positives comme fondamentalement chimériques et fausses, qu'elle n'y voit que l'œuvre de la sottise et de l'hypocrisie,

Jésuite ; avec un passage de Fénelon, mais Fénelon était mystique. Et sur quoi s'appuient à leur tour Bourdaloue et Fénelon ? sur une phrase oratoire de Salvien (autorité nulle), et sur quelques aveux échappés à S. Augustin dans sa dispute avec les Manichéens. Mais c'est S. Augustin dans sa dispute avec les Pélagiens qu'il faut écouter en cette matière : ce grand docteur se réfuta lui-même.

Notre adversaire prouve mieux que nous combien il est vrai que le Christianisme a damné, pendant des siècles entiers, les payens et les infidèles, et combien il est certain que cette condamnation est une conséquence logique et nécessaire de son dogme. Car, dans toute la tradition, dans tout l'arsenal de la théologie, il n'a découvert, pour appuyer son dire, que trois ou quatre protestations, toutes modernes et parfaitement insignifiantes. C'est que les Jésuites eux-mêmes n'ont jamais eu l'audace de formuler théologiquement que tout le genre humain sera sauvé indépendamment du Christianisme : c'était reconnaître trop clairement que le Christianisme n'est pas la religion absolue ; c'était aussi en faire une trop évidente superfluité.

Ce que notre adversaire a trouvé de plus fort chez un vrai théologien, c'est ce passage de Nicole : « On ne prétend nullement que tous ceux qui sont hors la communion extérieure de l'Église romaine soient exclus du salut. On prétend, au contraire, qu'elle a des membres qui lui appartiennent réellement dans toutes les communions. Car tous les enfants baptisés, qui en font toujours une partie si considérable,

qu'elle nie par conséquent toute la tradition humaine, pour substituer à cette tradition des principes destitués, à beaucoup d'égards, de solidité et de profondeur. Adopter la religion naturelle, c'est croire que toutes les autres re-

» sont les enfants de la vraie Église, parceque c'est elle qui les a régénérés, quoique par le ministère de pasteurs hérétiques ou schismatiques. Tous ceux qui n'ont point participé par leur volonté et avec connaissance au schisme et à l'hérésie font partie de la véritable Église. L'Église romaine, elle est vraie, ne les excuse qu'aussi longtemps que leur bonne foi et leur ignorance les excusent devant Dieu, sans déterminer jusqu'où cela s'étend; et, comme ils ne sauraient le savoir eux-mêmes, elle ne les distingue pas dans la pratique. » Comment la *Gazette* peut-elle citer ce passage à l'appui de sa thèse? Je ne voudrais pas d'autre témoignage pour conclure hardiment la mienne. Ne voyez-vous pas l'embarras de Nicole, et la subtile distinction qu'il est obligé de faire? D'abord ce sont des *baptisés* et des *enfants*; et c'est l'Église catholique elle-même qui les a baptisés, quoique par le ministère de pasteurs hérétiques ou schismatiques. Ensuite elle ne les excuse qu'aussi longtemps que leur ignorance et leur bonne foi les excusent devant Dieu; elle ne prend aucun engagement sur leur salut possible, en ce sens qu'elle espère toujours qu'ils se convertiront; elle suspend la publication de son arrêt de damnation pour eux, elle ne le retire pas. Allez donc après cela demander à Nicole si les payens et les adorateurs de Brahma sont sauvés!

Le Christianisme ne se serait pas fondé sans le triomphe de S. Augustin sur ce tolérant Pélage qui voulait sauver tous les hommes. La doctrine de S. Augustin fut la doctrine de l'Église, tant qu'il y eut une Église. Au seizième siècle, des Ca-

ligions sont radicalement fausses et absurdes, que nous n'avons aucun rapport direct ou indirect avec Dieu, que nous ne lui devons par conséquent ni prières ni culte d'aucun genre, que nous ne pouvons mieux l'honorer qu'en

tholiques elle passa aux Protestants, sans cesser d'être la doctrine catholique. Qui ne sait que toute la théologie de Luther est fondée sur le dogme augustinien de la Prédestination absolue? Le Protestantisme ne connut pas une autre doctrine, jusqu'à la phase de l'Arminianisme. Alors surgit, au sein du Protestantisme, une lutte analogue à celle des Jansénistes et des Jésuites en France. Les Gomaristes, qui conservaient la théologie de Luther, de Calvia, de Théodore de Bèze, la théologie de S. Paul et de S. Augustin, la vraie et unique théologie du Christianisme depuis son origine, eurent à lutter contre l'Arminianisme, c'est-à-dire contre la tolérance. Ce fut un sanglant débat, où le Protestantisme intolérant fut vainqueur en apparence, mais vaincu en fait. La tolérance universelle fut conquise; mais la théologie fut renversée. (Voy. l'article *Arminianisme* de l'Encyclopédie Nouvelle.)

Nous ne sommes donc pas si ignorants, lorsque nous disons et répétons que le Christianisme est obligé de donner l'Humanité tout entière, ou de reconnaître qu'il n'est lui-même qu'une secte de la vraie religion.

Mais à quoi bon combattre contre des ennemis qui cèdent sous nos coups? Vous êtes Catholiques, et vous ne donnez personne! Nous en sommes ravis. Seulement il s'agit de savoir si vous avez raison de vous dire Catholiques. Gloire à Dieu! voilà des théologiens romains aussi tolérants que Bayle et Voltaire :

J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.

Je supposant trop élevé pour s'occuper du monde et de nous ; que nous n'avons également aucune connaissance de notre état antérieur à cette vie, ni de la vie qui nous est réservée ultérieurement ; que nous ne pouvons

En résumé, l'intolérance dogmatique du Christianisme est si connue, que l'on aurait peine à comprendre les témérités de la *Gazette* sur ce point, si elles n'avaient pas pour cause d'autres témérités. Mais veut-on savoir pourquoi, sur des faits aussi clairs que le jour, on nous accuse d'ignorance ? C'est afin de pouvoir, dans l'ombre et sous le manteau catholique, transformer le Catholicisme. L'intention est excellente, si le procédé ne vaut rien. Les Catholiques éclairés, comme ceux à qui nous avons en ce moment à faire, veulent participer à tous les progrès, et voilà pourquoi ils falsifient l'histoire de la théologie. Ils savent bien que nous ne nous trompons pas ; mais ils voudraient le faire croire et se le persuader à eux-mêmes, tant ils sont près de nos opinions. Qu'on en juge par l'allocution que nous adresse le théologien de la *Gazette* :

« Un philosophe comme vous aurait-il oublié cet évangile de S. Jean, que les philosophes voulaient faire graver sur le fronton de leur école ? Que signifieraient donc ces mots que le Verbe illumine tout homme venant dans le monde ? Cela n'est point vrai du Verbe fait homme, puisque tout homme n'a pas entendu et n'entend pas aujourd'hui prêcher l'Évangile ; cela ne saurait donc être vrai que de ce Verbe dont il est dit : *Il était au commencement*, que de ce Verbe dont notre raison n'est qu'un reflet et notre conscience un écho. »

Ah ! voilà votre secret divulgué ! Nous comprenons votre affaire : vous n'êtes Catholiques que de nom, et vous êtes Chrétiens comme des philosophes.

Quel est, en effet, le sens de cette phrase ? C'est évidem-

guère dire à ce sujet que ce que disait le poète Sénèque : « Tu demandes ce que tu seras après ta mort? Ce que tu étais avant de naître. » Mais est-ce quelque chose ou n'est-ce rien? est-ce l'être? est-ce le néant? *To be or not to*

ment que le Verbe qui éclaire tout homme venant dans le monde suffit pour le salut. Ainsi ce que l'on appelle les forces de la nature humaine suffit au salut. Une grâce particulière est inutile, ou n'est qu'un don de plénitude et de surabondance. Pélagé avait donc raison! Et Voltaire aussi avait raison avec sa *loi naturelle!* Vous expliquez Pélagé, vous expliquez Voltaire; mais vous les confirmez.

La doctrine de la *Gazette* se révèle encore mieux dans ce passage :

« Que les hommes ne puissent être sauvés que par la Rédemption, rien n'est plus sûr. Mais quelle singulière idée les philosophes ont-ils donc de Dieu, s'ils imaginent que la chronologie puisse mesurer les actions divines, et s'ils veulent emprisonner l'éternité dans le temps? Dès que le premier homme tombe, l'incarnation est résolue dans les siècles éternels, et ses mérites commencent. Le sang de Jésus-Christ s'étend comme un océan de miséricordes des deux côtés de la croix, et sauve tous les disciples du Verbe; ceux qui ont entendu prêcher le Verbe fait chair qui a habité parmi nous, et ceux qui, moins heureux, ont été éclairés d'une lumière moins complète par le Verbe qui illumine tout homme venant dans le monde. Voilà le Catholicisme dans toute son ampleur, dans toute sa majesté. Le Catholicisme comprend tous les disciples du Verbe; il regarde comme sauvés tous ceux qui, avant ou après la croix, ont profité des lumières naturelles ou surnaturelles qui leur ont été données. »

be? Voilà, comme dit Hamlet, la question; et c'est cette question que les partisans de la religion naturelle soutiennent que nous sommes incapables de résoudre: d'où résulte la conclusion que nous ne pouvons nous occuper rai-

Voilà, certes, une théorie nouvelle de la Rédemption, mais qui rend le Christianisme parfaitement inutile. Puisque la Rédemption s'accomplit hors de l'Humanité, et que l'Humanité en jouit sans la connaître, l'Humanité n'a donc pas besoin de la connaître. La Révélation devient superflue. La Rédemption est conservée; mais la Révélation est supprimée.

O grand docteur S. Augustin, qui vous êtes égaré à la suite de S. Paul; Conciles, qui vous êtes égarés à la suite de S. Augustin; souverains pontifes, qui vous êtes égarés à la suite des Conciles; chrétiens du Moyen-Age, qui avez pratiqué avec ferveur les décisions de ces saints, de ces Conciles, de ces pontifes; et vous théologiens, qui avez versé, pendant des siècles, tant de flots d'encre sur la question du péché originel, et sur la nécessité de la foi pour le salut, quelle était votre erreur! Sachez que dès que le premier homme tombe, les mérites de l'incarnation commencent; en sorte que, l'homme étant relevé par Dieu aussitôt que tombé, le péché originel est une illusion. Sachez encore que le sang de Jésus-Christ s'étend sur ceux qui ne l'ont pas connu, sur ceux qui aujourd'hui l'ignorent ou le nient, comme sur ceux qui acceptent sa loi.

Quand on entend de pareilles choses sortir des bouches catholiques, on peut bien dire que c'en est fini du Christianisme. « Voilà, dites-vous, le Catholicisme dans toute son ampleur, dans toute sa majesté! » Nous ne nions pas l'ampleur, mais nous cherchons le Christianisme.

Nous serons francs. Nous, philosophes, nous ne vous trouvons plus assez chrétiens. Vous voilà passés à la religion natu-

sonnablement que de notre bien-être ici-bas. Et de là une morale fondée sur l'égoïsme, morale assez bienveillante toutefois pour accorder que notre propre bonheur se lie à celui des autres. Mais c'est par le simple effet d'un bon

relle; vous en êtes où en était Lessing quand il écrivait *Nathan le Sage*.

Toutes les finesses du monde pour rester chrétiens et catholiques avec une pareille théologie et une si large tolérance sont superflues. Je viens de vous le montrer, votre singulière explication de la Rédemption détruit la valeur essentielle de la Révélation.

Vainement vous dites, vous rattrapant au mot :

« Ceux-là seulement peuvent être sauvés en effet qui ont connu le Verbe; mais le Verbe se manifeste de deux manières, naturellement ou surnaturellement. »

Encore une fois, si vous admettez le salut *naturel*, le salut *surnaturel* est parfaitement inutile.

Et la preuve, c'est ce que vous ajoutez vous-mêmes :

« Ceux qui n'ont eu part qu'à la première de ces manifestations et qui ont été dociles à la voix qui leur a parlé par leur raison, sont aussi les disciples du Verbe, disciples moins favorisés, mais qui seront jugés d'après la mesure des faveurs qu'ils ont obtenues. »

En quoi, je vous le demande, sont-ils *moins favorisés*, puisqu'ils seront *jugés d'après la mesure des faveurs qu'ils ont obtenues*?

Est-ce par rapport au salut, par rapport au ciel, qu'ils sont moins favorisés? Non, puisqu'ils sont jugés équitablement et d'après l'espèce de Verbe qu'ils ont entendu. Est-ce dans un sens mondain et terrestre? Mais, sous ce rapport, croyez-vous, en conscience, que Platon, qui, selon vous, n'a

tempérament que les partisans de la religion naturelle accordent cela; car ils pourraient tout aussi bien soutenir l'axiome de Hobbes : *Homo homini lupus*. Vous voyez bien que d'une religion dont le premier point est de nier toutes les religions positives, je ne saurais sans absurdité faire dépendre le Christianisme. Si j'admettais l'ensemble de négations que l'on a décoré pendant cinquante ans du nom de religion naturelle, je vous aurais dit que le Christianisme était faux de tous points, comme toutes les autres religions positives, et je ne vous aurais pas dit qu'il était une secte de la véritable religion.

LE CHRÉTIEN.

— Votre assertion reste donc, à plus forte rai-

connu d'autre Verbe que celui *qui était au commencement*, soit moins grand, moins favorisé, que votre curé qui lit tous les jours son bréviaire?

La théologie catholique n'existe plus; il n'y a plus de théologiens catholiques. Les évêques expliquent aujourd'hui la présence réelle dans l'Eucharistie avec un *presque* (voy. la livraison de Janvier de la *Revue Indépendante*, 1842), et la *Gazette de France* sauve le genre humain tout entier avec un *calenbourg*!

son, une énigme pour moi ; car je vois que vous croyez à une religion positive ; et que les divers problèmes que le Christianisme a la prétention de résoudre vous paraissent tellement nécessaires à l'esprit humain , que sans eux l'homme vous semble destitué de toute boussole pour se conduire. Dites-moi donc, je le répète, quelle est cette religion positive dont le Christianisme vous paraît dépendre.

LE PHILOSOPHE.

Je ne vous dis pas que cette religion soit aujourd'hui connue ; mais je vous dis qu'elle le sera nécessairement un jour , et que nous devons faire tous nos efforts pour que ce jour arrive.

LE CHRÉTIEN.

Voilà un subterfuge que je ne sais comment qualifier. Vous admettez la nécessité d'une religion positive ; vous repoussez, sans la nier absolument, une religion de ce genre à laquelle l'Europe croit depuis dix-huit cents ans, et vous imaginez de la rattacher à une religion à venir. Vous êtes donc prophète ? En tout cas, suivant l'ordre des temps, ce ne serait pas le Christia-

nisme qui dépendrait de cette prétendue religion à venir, puisqu'il l'aurait précédée.

LE PHILOSOPHE.

Dites-moi, le Christianisme est-il à vos yeux une religion supérieure au Judaïsme?

LE CHRÉTIEN.

Assurément.

LE PHILOSOPHE.

Comment alors le Judaïsme a-t-il pu avoir quelque vérité?

LE CHRÉTIEN.

Le Judaïsme a été vrai en son temps; et il a été la religion véritable jusqu'à la venue de Jésus-Christ et de l'Église qu'il a fondée.

LE PHILOSOPHE.

Les Juifs, sous l'institution de Moïse, ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme, ou plutôt ils ne la connaissaient pas. Ainsi une religion a pu être vraie, de votre aveu, et rester pourtant muette sur un point aussi fondamental. Ce n'était donc point une religion complète et

définitivement achevée; ce n'était pour ainsi dire, relativement à nous du moins, qu'une moitié de religion. Elle renfermait une grande vérité, l'unité de Dieu; et une foule de vérités secondaires dépendant de ce principe; mais elle omettait une autre grande vérité, l'immortalité de l'âme. Par conséquent elle était pleine de lacunes; elle ne pouvait tirer aucune conséquence d'un principe qui lui manquait, et sans lequel aujourd'hui vous ne concevriez pas même qu'une religion fût possible. Et pourtant, vous êtes forcé de l'admettre, le Judaïsme a été une religion vraie. Il a même été, suivant vous, la seule vraie religion jusqu'à la venue du Messie. Enfin, cette religion était complète relativement à la condition d'une portion de l'Humanité à cette époque, relativement aux Juifs. Hé bien, n'en pourrait-il pas être de même du Christianisme? Que savez-vous si sa vérité n'est pas relative à l'état du monde occidental pendant le Moyen-Age, et si sa prétendue perfection ne cache pas une lacune aussi considérable que le Mosaïsme avant l'ère chrétienne?

LE CHRÉTIEN.

Je vous prie de me dire comment le Christianisme n'aurait eu qu'une vérité relative, et quelle lacune il renferme.

LE PHILOSOPHE.

Nous traiterons, si vous voulez, cette question tout-à-l'heure. Mais reconnaissez d'abord bien positivement que, suivant votre foi elle-même, la religion a été progressive. Je dis que, pour tout Chrétien éclairé, l'idée que la religion est progressive est si évidente et si certaine, qu'il doit, sous peine d'absurdité et d'hérésie, considérer le Judaïsme, ou l'ancienne Alliance, comme ne faisant, avec le Christianisme proprement dit, ou la Nouvelle Alliance, qu'une série non interrompue; en sorte que réellement le Christianisme ne commence pas à Jésus-Christ, mais à Moïse, à Abraham, ou plutôt à Adam, et que le Mosaïsme est véritablement le Christianisme avant les progrès nouveaux que le révélateur Jésus devait lui faire faire. Par conséquent, vous-mêmes,

Chrétiens, admettez implicitement cette vérité, que la religion est perfectible.

Concevez-vous, en effet, que le Christianisme eût pu se manifester avant le Judaïsme? Le Christianisme n'est-il pas enté sur les préceptes de la religion juive aussi bien que sur sa tradition? N'a-t-il pas été non seulement prophétisé, mais préparé par le Mosaïsme? L'Évangile et tous les Pères ne sont-ils pas d'accord pour proclamer ce principe, consacré d'ailleurs bien ostensiblement par les noms mêmes d'Ancienne et Nouvelle Alliance, d'Ancien et de Nouveau Testament? Il fallait donc, suivant vous, que la première alliance disposât l'esprit humain à la seconde. La seconde alliance eût été incompréhensible et incomprise sans la première. Si le Fils de Dieu s'est incarné, suivant vous, sous le règne de Tibère, et non auparavant, c'est que le moment précis de son incarnation était venu; il n'a pas paru au hasard, il n'a pas fait son apparition en ce monde par l'effet d'un pur caprice. Le *Deus ex machina* des poètes tragiques quitte le fond du théâtre, et sort des splendeurs célestes, juste au moment où le nœud du drame l'exige :

il en est de même de votre révélateur. Lorsque l'esprit humain fut prêt à le recevoir, le Messie parut. Et jusque-là, tout bon Juif fidèle à la loi de Moïse avait été, suivant vous, dans la vraie religion. Donc, suivant vous-mêmes, la religion est perfectible.

Mais vous admettez encore cette vérité d'une autre façon peut-être plus évidente. Car vous, Catholiques, si les Protestants vous disent que le Christianisme tout entier se trouve suffisamment révélé dans les livres du Nouveau Testament, c'est-à-dire dans les monuments de l'époque évangélique et apostolique, vous rejetez cette prétention. Vous croyez aux Pères de l'Église, vous regardez comme divinement inspiré le Symbole de Nicée, vous soutenez la nécessité de la tradition et des Conciles; vous soutenez avec raison que ces livres du Nouveau Testament ne s'expliquent pas du tout ou ne s'expliquent pas suffisamment sur une foule de points sans lesquels il n'y a pas, suivant vous, de Christianisme. Qu'est-ce en effet, dites-vous, que le Christianisme sans les Pères et sans les décisions de l'Église? qu'est-ce qu'un Christianisme, où rien n'est décidé ni sur la

Trinité divine ni sur la nature particulière de Jésus, ni sur la Vierge qui l'engendra, ni sur la nature humaine et sur nos rapports avec Dieu, sur la prédestination, sur la grâce, etc. ? C'est le germe et l'embryon du Christianisme, mais ce n'est pas le Christianisme. C'est pour ainsi dire le Christianisme à refaire; car c'est le Christianisme avant tous les Pères, avant tous les défenseurs de l'orthodoxie, avant tous les hérétiques. Un tel Christianisme soulève tous les doutes et ne les résout pas. En effet, s'il les résolvait, à quoi bon les travaux des Pères, à quoi bon les Conciles, à quoi bon l'Église? Si la prétention des Protestants était vraie, si tout se trouvait dans ces livres, et si rien d'essentiel n'y manquait, pourquoi tant de combats qui ont divisé le Christianisme de siècle en siècle? pourquoi Arius, pourquoi Nestorius, pourquoi Pélage? pourquoi Dieu aurait-il suscité Athanase et S. Augustin? Donc le Christianisme n'était pas achevé à la fin de l'époque apostolique. On peut aller plus loin encore. Qu'est-ce que l'époque apostolique elle-même, sinon une révélation successive, une perpétuelle évolution. Elle commence par

S. Pierre, et finit par S. Paul : est-ce que S. Pierre comprend le Christianisme précisément comme S. Paul ? L'évangile résurrectionniste de S. Mathieu parle-t-il de la divinité du Verbe comme l'évangile platonicien de S. Jean ? Donc, suivant vous, Chrétiens, le Christianisme lui-même a été l'œuvre du temps, et il a fallu que chaque génération vint le comprendre et l'expliquer à sa manière : c'est là ce qui constitue son développement. Ainsi, non seulement on peut dire, mais on doit dire, sous peine de tomber dans l'erreur des Protestants, que le Christianisme a progressé de siècle en siècle. La prétention du Catholique est de soutenir que, tout en progressant, il n'a pas varié dans son essence ; je veux bien l'admettre : mais la foi du Catholique est en même temps de soutenir que son essence a été de passer de révélation en révélation nouvelle, à travers les siècles, sous la direction de l'Église.

Qu'est-ce donc que le Christianisme pour un Catholique, au dix-neuvième siècle ? C'est la religion d'Abraham transformée de siècle en siècle. La révélation de Jésus n'est qu'un anneau dans cette grande chaîne. Faites cet

anneau aussi gros que vous le voudrez, mais ce ne sera jamais qu'un anneau de la chaîne. Si vous rompez la chaîne après cet anneau, vous êtes Protestant; et alors je vous demanderai pourquoi vous ne rompez pas aussi la chaîne avant, comme vous la rompez après; pourquoi vous croyez la Bible, qui représente l'Église avant Jésus, divinement inspirée, et pourquoi vous ne voulez pas croire l'Église venue à la suite de Jésus divinement inspirée aussi : car si l'une vous paraît nécessaire avant la mission divine, pourquoi l'autre ne le serait-elle pas après cette mission ? si cette mission a eu besoin d'être préparée, pourquoi n'aurait-elle pas eu besoin d'être continuée et développée ? Le Protestantisme a bien senti que l'Évangile ne pouvait se comprendre tout seul; que, pris tout seul, c'était une phrase sans commencement, et une véritable énigme. Il a rejeté, il est vrai, la suite du discours, c'est-à-dire l'Église; mais il a admis au moins l'exorde, c'est-à-dire la Bible. Le Catholique est plus conséquent : il admet le discours tout au long, aussi loin qu'il peut se prolonger dans le passé et dans l'avenir. Catholiques et Protestants ne

se bornent donc pas uniquement à la révélation divine de Jésus; ils sont obligés de fonder cette révélation sur le Mosaïsme, et ils sont obligés par conséquent de comprendre le Mosaïsme lui-même dans le sein de la religion véritable; ils sont obligés de remonter jusqu'à Moïse, et, plus loin que Moïse, jusqu'à Abraham, ou plutôt, comme je l'ai déjà dit, jusqu'à Adam et à Dieu même. Et, quant au Catholique, il sent qu'il ne peut pas, comme fait le Protestant, s'arrêter à l'époque évangélique; car pourquoi, si l'Évangile suffit, regarderait-il même S. Paul comme divinement inspiré? S. Paul n'est véritablement pas un pur apôtre, puisqu'il n'a pas connu Jésus; c'est plutôt le premier des Pères. Le Catholique est donc, dis-je, obligé d'admettre, après la révélation des évangélistes et des apôtres, la révélation des Pères, la révélation des Conciles, la révélation permanente de l'Église, c'est-à-dire en définitive une évolution continue du Christianisme. Et il n'y a pas pour lui à s'arrêter à tel ou tel Père, à tel ou tel siècle; non, il faut marcher avec l'Église. Quand, au onzième siècle, l'Église décide la Transsubstantiation, certes la décision est as-

sez capitale pour montrer que le Christianisme n'était pas achevé au dixième. Lorsqu'au seizième le Concile de Trente remanie et résume toute la théologie, le Catholique est bien forcé de se conformer à ses décisions et d'admettre leur nécessité. Lorsqu'au dix-septième les schismes éclatent encore dans le sein de l'Église, le Catholique est encore obligé d'admettre que les controverses sur la grâce et vingt autres disputes ont donné lieu à de nouveaux progrès. Ainsi, pour lui, la vérité religieuse se révèle et se précise avec la durée de l'Église; et, loin qu'il puisse croire que la religion n'est pas perfectible, il doit croire au contraire, et, s'il est vraiment Catholique, il croit implicitement que la religion se perfectionne de siècle en siècle, ou plutôt d'année en année et de jour en jour.

Tout démontre la vérité de cette assertion. Un Juif aujourd'hui pourrait vivre fidèle à toutes les lois de Moïse, que vous le condamneriez comme livré à une des plus fausses religions de la terre. Et pourtant ce même Juif, s'il fût mort un an ou un jour avant la venue de Jésus, se trouverait, suivant vous, avoir vécu

toute sa vie dans la vraie religion. D'où vient ce contraste étonnant, sinon de ce que vous croyez la religion perfectible?

Faites une autre supposition qui n'est pas plus chimérique que la première. Supposez un homme qui fasse profession de s'en tenir à la portion du Christianisme connue du temps des apôtres, ni plus ni moins ; de ne croire qu'à ce qu'il lit positivement dans le texte de la Bible et dans le texte du Nouveau Testament ; de croire fermement tout cela, mais de n'en pas croire davantage : cet homme, c'est un Protestant. Vous le déclarez hérétique, vous le chargez d'anathèmes, vous le condamnez ; il vit, suivant vous, plongé dans une profonde erreur. Mais pourquoi le blâmez-vous donc, et à quel titre est-il à vos yeux si damnable ? Il ne connaît pas, dites-vous, il ne veut pas reconnaître tel ou tel dogme enseigné par l'Église et décrété par elle ? Eh qu'importe, si ce dogme n'est pas nécessaire ? Vous reconnaissez donc que ce dogme est nécessaire, puisque vous condamnez impitoyablement cet homme ; vous reconnaissez donc que ce dogme, qu'il n'était pas nécessaire de connaître au temps des apôtres, est néces-

saire à connaître aujourd'hui. Vous reconnaissez donc le progrès et la perfectibilité en matière de religion.

LE CHRÉTIEN.

Je reconnais que le Christianisme s'est développé et expliqué de siècle en siècle. Mais je soutiens que l'essence du Christianisme n'a pas changé pour cela, et que ce que croit aujourd'hui le pape est substantiellement ce que croyait tout Chrétien au premier ou au second siècle, avant les décisions innombrables qui ont été enregistrées de siècle en siècle; et pourtant j'admets que ce qui suffisait au Chrétien du second siècle ne suffit plus au Chrétien du dix-neuvième. Si je ne vous concédais pas cela, je me reconnaîtrais Protestant. Mais qu'en pouvez-vous conclure?

LE PHILOSOPHE.

Ce n'est pas assez d'admettre le développement du Christianisme depuis Jésus-Christ : admettez-vous aussi, ce que d'ailleurs les Protestants eux-mêmes reconnaissent, la liaison intime du Christianisme avec le Mosaisme,

liaison telle que le Mosaïsme est pour ainsi dire un Christianisme antérieur? Admettez-vous, en un mot, que le Mosaïsme a été la vraie religion avant la venue de Jésus-Christ.

LE CHRÉTIEN.

Je vous ai déjà dit que j'admettais cette proposition, et que je ne pouvais pas ne pas l'admettre; car Jésus est bien certainement, aux yeux de tout Chrétien, le Fils et le Messie du Dieu de Moïse; sa venue est prédite dans les prophètes; il devait sortir et il est sorti de la race de David; il a dit lui-même qu'il ne venait pas renverser la loi mosaïque, mais l'accomplir en la perfectionnant; je reconnais, en un mot, avec toute l'Église, la divinité de l'Ancien Testament.

LE PHILOSOPHE.

Hé bien, puisqu'il en est ainsi, vous admettez donc qu'Abraham, Moïse, et tout le peuple juif descendant d'Abraham et institué par Moïse, ont été au fond et substantiellement, comme vous dites, de la même religion que Jésus et ses apôtres, tant que Jésus ne s'était

pas révélé en venant sur la terre. Or voyez comme le cadre de votre religion est déjà vaste, et quelle immense variété d'opinions vous êtes forcé d'y comprendre. Je suppose qu'il vous soit permis de réunir ensemble tous ces justes favorisés de la vraie religion, comme vous imaginez qu'ils le seront un jour dans le paradis. Quelle cohue, au premier abord, que ce rapprochement d'hommes séparés par une si longue distance de siècles ! Abraham ou tel autre patriarche pourrait se rencontrer là auprès de S. Thomas, qui lui révélerait tous les abymes de science où la Somme apprend à se conduire sans tomber dans l'hérésie. Tel docteur vénéré des Juifs, le vieux rabbin Hillel, par exemple, dont les Talmudistes font tant de cas, apprendrait de S. Augustin une multitude de choses dont assurément il ne se douta jamais ; et réciproquement S. Augustin recevrait de lui bien des confidences qui le surprendraient fort. Le plus embarrassant, ce serait peut-être d'accorder la secte des Saducéens, ces fidèles disciples de Moïse, qui ne voulurent jamais croire à l'immortalité de l'âme, avec les Pharisiens, ces autres descendants du prophète,

qui crurent, d'une façon si déraisonnable, suivant vous, à cette même immortalité sous la forme d'une résurrection dans l'Humanité par la voie naturelle de la génération; puis avec les Chrétiens comme S. Pierre et S. Paul, qui virent dans la venue du Messie le signe d'une palingénésie suivie d'une résurrection immédiate; puis avec ceux comme S. Jean, qui voyaient la résurrection d'une manière plus spirituelle, et enfin avec les Pères platoniciens des premiers siècles. Entre nous, j'estime qu'il se passerait bien des disputes semblables à celles qui ont eu lieu sur la terre, avant que les apôtres du Christ eux-mêmes comprissent le développement immense que les Conciles et les papes ont donné à l'Évangile. Mais dites-moi, croyez-vous sincèrement que la conversation entre ces élus serait bien troublée, si nous laissions entrer dans cet élysée quelques voisins qui, pour n'avoir pas fait partie de la ligne juive-chrétienne, ont cependant contribué beaucoup à son développement? Croyez-vous que Moïse ne s'entendrait pas bien encore avec quelques-uns de ces prêtres qui firent en Égypte son éducation? De qui les Esséniens et les Pha-

risiens avaient-ils pris, les uns l'idée d'un paradis et d'un enfer, les autres l'opinion de la métempsychose, sinon de l'Égypte, où ces mêmes opinions régnaient confusément depuis tant de siècles? D'où était venue aux Juifs l'idée de cette palingénésie de l'univers par le feu, qui servit si puissamment la Révélation de Jésus, sinon des Mages de la Perse pendant la captivité? Daniel, votre prophète Daniel, n'était-il pas au nombre même des disciples de ces Mages? ne retrouverait-il pas avec plaisir ses anciens compagnons en Magisme, ceux qu'il alma comme des frères, et qu'il sauva de la colère du grand roi par son génie divinateur? Et ces prêtres d'Égypte, et ces Mages de Perse, ainsi convoqués au séjour des justes, pourraient-ils vouloir y entrer sans y faire admettre avec eux les sages de l'Inde, dont ils tenaient probablement leur doctrine, ou qui au moins avaient une doctrine conforme à bien des égards à la leur? Et alors pourquoi Pythagore n'entrerait-il pas? pourquoi Platon serait-il exclu? Quoi! Platon verrait tous ses enfants, les S. Clément, les Justin, et tant d'autres, jusqu'à son fils chéri S. Augustin, converser entre eux

de la religion et de la Divinité, et son génie sublime ne participerait pas à cette explication !

§ 2. L'essence du Christianisme consiste dans la connaissance de l'unité et de l'infinité de Dieu. Les Indiens, les Égyptiens, les Grecs, ont également connu cette unité et cette infinité.

LE CHRÉTIEN.

Je vois maintenant où vous voulez me conduire; vous voulez me prouver qu'en soutenant, comme la foi m'oblige à le faire, l'identité et la suite du Christianisme depuis la création du monde jusqu'à présent, je comprends dans la vraie religion trop ou trop peu, c'est-à-dire des générations si éloignées en apparence de penser de même, les unes si rudimentaires, les autres si développées, qu'il n'y a aucune raison pour n'y pas comprendre aussi des payens ou des incrédules qui se trouvent avoir, suivant vous une plus grande affinité avec certains anneaux de la chaîne que n'en ont d'autres hommes que je suis forcé d'y faire entrer. Ainsi vous soutenez, par exemple, que Platon est aussi voisin du Christianisme proprement dit que Moïse ou Abraham.

LE PHILOSOPHE.

Précisément. Pour faire tenir tant de générations si diverses de mœurs, de langues et de croyances, Juifs, Grecs, Romains, anciens et modernes, dans le même cadre, vous êtes obligé invinciblement de réduire l'essence de ce que vous appelez la vraie religion, ou le Christianisme, à une certaine connaissance générale du vrai Dieu : car autrement à qui prétendez-vous persuader que, par exemple, les Juifs, au temps d'Aaron, ont connu, je ne dis pas les dogmes du Christianisme, mais seulement sa prophétie ! Les Juifs savaient si peu se qui devait succéder, qu'ils ont rejeté universellement Jésus-Christ. Et, de même, les premiers Chrétiens étaient bien loin de se douter de tout ce que croit aujourd'hui votre Église. Ainsi, pour citer encore une fois l'eucharistie, assurément tous les Chrétiens des premiers siècles, quand ils allaient aux agapes, ne croyaient pas à la Transsubstantiation de la façon que vous y croyez aujourd'hui : autrement, pourquoi l'Église aurait-elle décidé la chose avec tant d'hésitation et de difficulté

au onzième siècle? On a donc pu être dans la vraie religion pendant fort longtemps, et n'avoir de ce point qu'une complète ignorance ou je ne sais quelle lueur incertaine et ténébreuse. Donc, vous êtes forcé, pour composer ce gros bataillon qui vous est pourtant nécessaire, 1° d'admettre des gens fort discordants ensemble sur une foule de questions que vous êtes tenu, par conséquent, de regarder comme indifférentes; et 2° de reconnaître que, sur les questions même essentielles, ces orthodoxes s'accordent seulement en ce sens que les uns ignorent simplement, sans le nier absolument, ce que d'autres venus après eux connaissent et affirment. Voilà, en effet, les deux règles avec lesquelles vous composez votre tradition. Vous éliminez de l'idée nécessaire de la vraie religion une multitude de points, que vous regardez comme secondaires et indifférents; et vous admettez comme ayant eu toute la foi ceux qui n'ont point réellement connu cette foi en totalité puisqu'elle n'était pas encore connue en totalité de leur temps, mais qui ne l'ont pas niée. Aussi qu'est-il arrivé souvent? c'est qu'un progrès subséquent s'étant accompli, tel Chrê-

rien qui avait passé longtemps pour véritablement Chrétien a été déclaré hérétique. Je vous citerai Origène, condamné comme tel deux siècles après sa mort. Votre tradition ressemble donc à une multitude de cribles qui seraient placés les uns au-dessous des autres, et dont les derniers seraient beaucoup plus fins que les premiers. On jetterait sur le premier une poignée de grains, et les grains passeraient ou s'arrêteraient dans les cribles. Il s'agit de savoir quel grain doit être déclaré capable de passer par tous les cribles. Vous prenez d'abord le grain le plus fin, qui a passé partout, et vous dites : Voilà le grain modèle. — En ce cas, vous réplique-t-on, que faites-vous de tous ces grains qui n'ont pas passé par les cribles? — Ils auraient pu passer, soutenez-vous avec assurance. — Mais puisque vous êtes forcé de faire une pareille supposition, ne voyez-vous pas que si vous voulez avoir un type véritable de tout ce qui virtuellement peut passer dans les cribles, il faut prendre le grain le plus gros de tous ceux qui, selon vous, peuvent être regardés comme ayant passé, et non le plus ténu; car si celui-là est capable de passer,

les autres peuvent passer aussi, mais la réciproque n'est pas vraie. Donc pour comprendre en une seule religion, comme vous avez la prétention de le faire, l'Humanité tout entière, représentée par la ligne juive-chrétienne, vous devez absolument vous contenter de la croyance la plus générale, la plus virtuelle, la moins développée, la moins particularisée, la moins explicitée.

En quoi consiste cette croyance, type véritable du Christianisme, essence réelle de la religion, notion divine et immortelle, que tout homme qui a eu en partage la vraie religion a connue plus ou moins clairement, a sentie dans son cœur et au fond de sa vie? C'est là ce que je vous prie de me dire.

LE CHRÉTIEN.

Je conviens que vous m'embarrassez un peu ; car nous ne sommes pas habitués à considérer ainsi la suite et le développement du Christianisme. J'avoue qu'un certain préjugé, fruit de l'éducation et de l'habitude, nous déguise les nombreuses nuances qui existent entre les Chrétiens des différents âges. Pourvu qu'un homme ait

vécu au sein de l'Église, ou même soit cité et préconisé dans la Bible, nous nous figurons aisément que cet homme a eu la même connaissance du Christianisme que nous avons aujourd'hui. Mais cela est faux et impossible. Il y a en effet, comme vous le dites, une certaine essence du Christianisme qui le constitue, indépendamment de toutes les formes diverses qu'il a revêtues à travers les âges. Tout être a son germe, ou plutôt son essence; le chêne séculaire était renfermé dans le gland, et le vieillard à la fin de sa carrière préexistait déjà virtuellement dans l'enfant au berceau. Il en est de même des idées. La géométrie tout entière est essentiellement contenue dans les définitions; les propositions les plus compliquées de cette science ne sont que des manifestations des différentes formes de l'espace définies par les géomètres. La vraie religion a également son germe; elle se compose essentiellement d'un certain ensemble de notions, ou peut-être même d'une seule notion, d'où sont dérivés ensuite, par voie de conséquence, tous les dogmes, toutes les croyances, tous les rites que renferme le Christianisme le plus développé.

C'est cet ensemble de notions fondamentales, ou bien cette notion unique, qui a été connue des Juifs et des Chrétiens, par un pur don de la miséricorde divine, mais que n'ont jamais connue les autres branches de l'Humanité.

LE PHILOSOPHE.

Je vois que vous cherchez dans votre esprit quelles sont ces notions essentielles qui constituent le Christianisme de tous les âges, ce Christianisme connu des patriarches, connu de Moïse, connu des Juifs, connu des apôtres du Christ, de S. Jean comme de S. Pierre, connu des Pères du premier ou du second siècle comme des Pères du cinquième et du sixième. Mais vous y trouvez, convenez-en, quelque difficulté. Il s'agit de découvrir un principe qui convienne à une multitude de formes diverses, qui ne soit en opposition avec aucune, et qui les renferme toutes virtuellement. Vous êtes obligé de faire en vous-même un grand travail d'élimination pour distinguer, parmi tant de formules successives du Christianisme, la formule qui comprend et explique toutes les autres. Il vous faut remonter tout le

flëve de la tradition pour saisir ce germe essentiel, indépendamment du développement progressif et variable qu'il a pris suivant les temps et les lieux. Ecoutez; voici quelque chose qui pourra peut-être vous aider dans cette recherche difficile. Votre grand docteur S. Augustin, s'étant aussi posé cette question, soutient, dans sa *Cité de Dieu*, que cette croyance essentielle, dont tout le Christianisme prétend découler, se réduit substantiellement à la connaissance du vrai Dieu. Voulez-vous admettre son idée, et soutenir que nul n'a pu connaître véritablement Dieu, hormis les Juifs et les Chrétiens ?

Mais, ce point convenu, si vous retrouvez hors de la ligne juive des hommes qui aient eu, concurremment avec les Juifs, une idée aussi convenable et aussi juste de la Divinité que la leur, comment pourrez-vous les rejeter de la vraie religion, surtout si l'on vous démontre qu'ils ont eux-mêmes beaucoup contribué aux progrès ultérieurs de cette véritable religion ? Je comprends que l'idée de race ait été prédominante et exclusive dans l'antiquité; je comprends que les Juifs aient regardé leur Dieu

comme étant pour ainsi dire de leur race et de leur sang : ne croyaient-ils pas que chaque nation avait, comme eux, ses dieux particuliers? ne croyaient-ils pas aux dieux des autres-nations, quoiqu'ils regardassent comme un crime de les adorer? Pour les Juifs, donc, la vraie religion c'était d'être Juif, et l'on ne pouvait pas connaître le vrai Dieu si préliminairement on n'était pas né Juif. Mais vous, Chrétiens, vous avez changé cela. On a pu être Grec et participer à la vraie religion, on a pu être Romain de naissance ou Barbare et connaître le vrai Dieu; c'est un grand et admirable progrès. Mais il y en a un autre à faire : je vous demande si un homme qui, n'étant pas Juif, aurait connu le vrai Dieu avant la venue de Jésus-Christ, ne devrait pas être considéré comme Chrétien. Vous me répondez que la chose est impossible. Examinons ce point.

(Ici le Philosophe met sous les yeux du Chrétien divers morceaux des poètes et des philosophes payens, pour lui démontrer qu'ils ont connu l'ÊTRE EXISTANT PAR LUI-MÊME, c'est-à-dire Dieu.)

LE PHILOSOPHE.

Ne vous effrayez pas du labeur que cette

recherche nous demandera ; notre peine ne sera pas grande. Vous savez que Stobée, qui vivait au quatrième siècle de l'ère chrétienne (1), quand tous les monuments de l'antiquité subsistaient encore, nous a laissé deux recueils d'extraits des anciens poètes et philosophes (2), rangés en chapitres par ordre de matières, dans le genre de ces *Leçons* ou *Cours de littérature et de morale* que l'on compose aujourd'hui avec des morceaux empruntés à nos grands écrivains. Ouvrons donc les *Églogues* de Stobée. Le premier chapitre, qui renfermait les louanges de la Philosophie, a été perdu par l'injure du temps ; le second est consacré aux nombres : mais voici le troisième qui a pour titre : *De la nature de Dieu ; Dieu est le grand architecte* (*Δημιουργός*) *de tous les êtres, et il gouverne l'univers par sa Providence*. Laissons de côté tout ce qui se rapporte à des écrivains

(1) Voy. la dissertation de Heeren, *De fontibus Eclogarum Johannis Stobæi*, tome II de son édition de Stobée.

(2) Les *Eclogæ physicae et ethicae*, dont Heeren a donné la meilleure édition, et une *Anthologie* ou *Florilegium*, qui a occupé en dernier lieu un savant professeur d'Oxford, Thomas Gaisford.

postérieurs à la venue du Christ. Si je vous citais Porphyre ou Jamblique, vous me diriez que ce qu'ils ont su de la vraie nature de Dieu leur est venu des Juifs ou des Chrétiens. Prenons les textes plus anciens.

Voici d'abord un hymne d'Orphée. Cet hymne ne nous a pas été conservé seulement par Stobée, mais aussi par Eusèbe, dans sa *Préparation Évangélique*. Il est impossible de mettre en doute sa haute antiquité, puisque Aristote en cite cinq vers dans son traité *Du Monde* (1). Cet hymne est à mon avis une prière analogue à celle que les anciens Brhames, de même que les Esséniens, adressaient à Dieu avant le lever du soleil; les deux derniers vers indiquent sa destination. Comme, en pareille matière, l'exactitude est de la plus grande importance, je vous prie de bien considérer le texte, et de vérifier vous-même si ma traduction, que je fais très littérale, est fidèle :

(1) Voy: les remarques de Heeren sur cet hymne, qu'il appelle *Splendidum simul et per antiquum*, tom. I, p. 44 de l'édition de 1792.

Hymne d'Orphée.

Jupiter est le premier, Jupiter est le dernier, lui qui commande à la foudre.

Jupiter est la tête, Jupiter est le milieu; et tout a été fait de Jupiter.

Jupiter est le mâle immortel, Jupiter est la vierge immortelle.

Jupiter est le fondement de la terre et du ciel étoilé.

Jupiter est le souffle et la respiration de tous; Jupiter est l'ardeur dévorante du feu, que rien ne fatigue et n'apaise.

Jupiter est la source de la mer, Jupiter est le soleil et la lune.

Jupiter est en même temps le roi et le grand ancêtre de tout ce qui existe.

Il est la force une dans son essence, le dieu un, le grand principe de tout.

Il est le corps suprême et un dans lequel tout tourne en cercle, le feu et l'eau, la terre et l'air, la nuit et le jour,

Et l'Intelligence, par qui toutes choses ont été faites, et l'Amour qui unit et charme tout.

Car c'est ainsi que toutes choses existent dans le grand corps de Jupiter.

Quant à voir sa tête et envisager sa face et son front auguste,

Il y a le ciel resplendissant, au milieu duquel

flottent les chevelures d'or des astres, polis comme des pierres précieuses.

Des deux côtés, deux cornes, comme au front des taureaux, deux cornes d'or,

L'orient et l'occident, routes des dieux du ciel.

Ses yeux : le soleil, et la lune qui marche à l'opposite du soleil.

Son oreille : le suprême, véridique, incorruptible éther,

Par lequel il entend et comprend tout.

Et il n'est pas une voix, une clameur, un son, une rumeur quelconque,

Qui soit caché aux oreilles de Jupiter, tout-puissant, éternel.

Là donc est sa tête immortelle, le siège de son jugement ;

Et voici comme son corps, splendidement étalé, sans limites, que rien ne peut détruire,

Que rien ne peut ébranler, inaltérable, invincible, se trouve construit.

Les épaules, la poitrine, et le dos du dieu,

C'est l'air qui s'étend partout. Il a des ailes avec lesquelles il vole sur toutes choses.

Pour utérus sacré, il a la terre qui engendre tout, et les sommets élevés des montagnes.

La mer gonflée, qui brise avec un son grave, c'est la ceinture de ses flancs.

Ses extrémités sont les profondes racines du sol, et l'obscur Tartare, et les derniers confins de la terre.

Ayant tout caché maintenant, il va de nouveau,

ouvrant son sein, faire sortir tous les êtres à la réjouissante lumière, les faisant de nouveau divins (1).

D'Orphée, passons à Homère ; voici deux vers que rapporte Stobée, et qui se retrouvent en effet dans nos textes de l'Iliade :

Vers d'Homère.

Jupiter ôte aux hommes le courage, ou le leur donne à son gré : toute puissance émane de la sienne.

Stobée cite d'autres passages du même poète

(1) Voici le texte, tel qu'il est donné par Heeren, sauf deux ou trois variantes que je trouve indiquées dans les notes de cet éditeur, et qui me semblent évidemment préférables aux leçons qu'il a adoptées :

Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕψατος ἀρχικέραννος·
 Ζεὺς κεραλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τίτυκται·
 Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς ἀμβροτος ἔπλετο νόμῳ·
 Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀξερόντος·
 Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς ἀκμάτου πυρὸς ὄρμη·
 Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
 Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος·
 Ἐν κράτος, εἰς θαίμων γένητο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων·
 Ἐν δὲ δέμας βασιλείων, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυλιέται,
 Πῦρ καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ·
 Καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ ἔρωσ πολυτερπής·
 Πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.
 Τοῦ δὴ τοι κεραλήν μιν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα,
 Οὐρανὸς αἰγλήεις, δν χρυσταί ἀμπρὶς ἔθειραι
 Ἄστρον μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται·

qui ont le même sens ; mais à quoi bon nous y arrêter ? Tout le monde sait qu'Homère ne nomme presque jamais Jupiter sans lui appliquer l'épithète de *père des dieux et des hommes* ; et l'allégorie de la chaîne par laquelle ce dieu suprême se vante de contenir tous les immortels est assez connue. Le grand prêtre du Polythéisme, Homère, distingue assez nettement Dieu de tous les dieux.

Voulez-vous voir des maximes que les poètes

Ταύρα δ' ἀμροτέραθι δύο χρούσια κέρατα,
 Ἄντολή τε θύσις τε, Διῶν δδοὶ οὐρανεῶνων.
 Ὀρματα δ' ἠελίος τε καὶ ἀντιώσσα σελήνη·
 Οὓς δὲ οἱ ἀψευδὲς βασιλείης ἄρβιτος αἰθήρη,
 ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδὲ τίς ἐστιν
 Ἄυδῆ οὐδ' ἔνοπή, οὐδ' ἄν κτύπος, οὐδὲ μὲν ἔσσα,
 Ἡ λήθει Διὸς οὐκ ὑπερμενέος Κρονίωνος.
 Ὡδε μὲν ἀθανάτην κεραλήν ἔχεν ἠδὲ νόημα·
 Σῶμα δὲ οἱ περιεργγῆς, ἀπειριτον, ἀξυρέλικτον,
 Ἄτρομον, ἐμβριμόγιον, ὑπερμενέος, ὧδε τίτυκται.
 Ὡμοὶ μὲν καὶ σέρονα καὶ εὐρέα νότα Σιωτο
 Ἄρη εὐρυβίης, πτέρυγες δὲ οἱ ἐξεύροντο
 Τῆσ' ἐπὶ πάντα ποτάτ', ἱερὴ δὲ οἱ ἐπλετο νηδὺς
 Γαῖά τε παμμήτηρ, ἔρτων τ' αἰπεινὰ κάρηνα·
 Μέσση δὲ ζώνη θαρυχηέος οἶδμα θαλάσσης
 Καὶ πόντου· πυμάτη δὲ θύσις χλοονὸς ἐνδοτε βίξει,
 Τάρταρα τ' εὐρώεντα, καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
 Πάντα δ' ἀποκρύφεις αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς
 Μέλλεν ἀπὸ κραδίης προζέρειν, πάλι Διέσκελα βέζων.

dramatiques ne craignaient pas de faire préférer sur la scène :

Vers d'Euripide.

(450 ans avant Jésus-Christ.)

Tu vois au-dessus de nos têtes cet éther sans bornes qui enveloppe la terre de ses bras humides. Crois que c'est Jupiter, et songe que c'est Dieu.

Vers de Sophocle.

(450 ans avant Jésus-Christ.)

Il n'y a qu'un seul Dieu; il n'y a qu'un Dieu, qui a créé le ciel et la terre, et la mer azurée, et l'océan de l'air. Mais, dans son aveuglement, la race des mortels, pour aider sa faiblesse, s'est forgé des simulacres de dieux, faits de pierre, ou de bois, ou d'or, ou de la dent des animaux; nous leur consacrons le sang des victimes, nous leur dédions nos jours de fête, et nous appelons cela religion.

Vers de Ménandre.

(300 ans avant Jésus-Christ.)

Dieu est partout présent; tout ce qui est, il le voit.

Aratus, qui vivait sous les premiers succes-

prême partout présent, rien, ô Dieu, ne se fait séparément de toi sur la terre, ni dans la voûte éthérée, ni dans la mer; rien, excepté ce que pratiquent les méchants dans leur déraison égoïste (*σπεύρησεν ἀνοίαις*). Mais tu sais donner des limites à leurs dérèglements, tu ramènes l'ordre où ils ont jeté le désordre, et tu mets la paix où ils ont mis la guerre. Car tu réunis sans cesse dans l'unité collective les biens et les maux, et tu rétablis ainsi cette vie une (*ἕνα λόγον*) de tous les êtres, cette communauté, toujours subsistante, que fuient les méchants. Les insensés! qui, courant après la possession des biens, ferment leurs yeux et leurs oreilles à cette loi de communauté établie par Dieu (*Θεοῦ κοινὸν νόμον*), tandis que s'ils obéissaient avec foi à cette loi divine, ils vivraient heureux. Mais non! ils se précipitent, dépourvus d'idéal (*ἄνευ καλῆς*), vers des buts qui les trompent. Le cœur des uns est rongé par la vanité, d'autres sont en proie à la fureur d'accumuler; à d'autres la volupté, à d'autres la paresse; chacun a son tyran. Et que recueillent-ils? Précisément le contraire de ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur. Mais toi, ô Jupiter, source de tous les biens, maître de la lumière et des ténèbres, puissant dieu de la foudre, délivre les hommes de leur funeste ignorance! Dissipe, ô Père, les obscures chimères

convenir que les anciens avaient de l'électricité, qu'ils appelaient l'éther, et dont ils faisaient la matière ou la cause de la foudre, des idées fort approchantes de celles que les modernes ont acquises.

de leur esprit, et donne-leur ensuite de connaître la pensée d'après laquelle tu gouvernes toute chose avec justice ; afin qu'étant nous-mêmes devenus louables devant tes yeux, nous te rendions un honneur digne de toi, chantant perpétuellement tes ouvrages, autant que cela est permis aux hommes, puisque, ni pour les hommes ni pour les dieux, il n'y a pas de plus grande récompense que de chanter la loi de communauté dans la justice (*κοινωνὸν νόμον ἐν δίκῃ*).

LE CHRÉTIEN.

Cet hymne de Cléanthe, que nous a conservé Stobée, est certainement admirable. On y sent une véritable connaissance de Dieu, de sa bonté, de sa sagesse, de son gouvernement du monde. Mais je n'en dirai pas autant des vers d'Orphée, d'Euripide, d'Aratus, que vous venez aussi de me citer ; car ils me paraissent empreints d'un certain panthéisme matérialiste. C'est plutôt Dieu corporel, pour ainsi dire, que Dieu esprit, que ces poètes ont connu. Ainsi, écoutez Euripide, Dieu c'est l'éther. Aratus, tout en disant que nous vivons et respirons en Dieu, et que nous sommes ses enfants, me semble encore ne considérer que la vie matérielle. Orphée est sublime d'imagi-

nation et de poésie ; mais ce Jupiter qu'il nous montre , c'est le soleil , la lune , la lumière physique , aussi bien que l'intelligence et l'amour , quoiqu'il parle à la fin de cette intelligence et de cet amour ; en un mot , c'est le corps de Dieu , c'est le Dieu monde. Je crois que les Chrétiens ont eu de Dieu une idée bien supérieure.

LE PHILOSOPHE.

Je ne suis pas de votre avis sur l'hymne d'Orphée ; mais , patience , attendez un instant , je vous citerai des morceaux empreints d'une métaphysique plus à votre goût , parcequ'elle sera uniquement spiritualiste. Je veux d'abord que vous conveniez que les Payens ont connu l'unité de Dieu , qu'ils ont su qu'il y avait un être dont tous les êtres particuliers dépendent.

Quand votre grand S. Paul prêcha à Athènes devant l'Aréopage , que dit-il ? Il s'appuya sur ce qu'avaient pensé de Dieu les poètes et les philosophes grecs. « Hommes Athéniens , » s'écrie-t-il (1) , je remarque qu'en toutes

(1) Act., ch. xvii.

» choses vous êtes, pour ainsi dire, dévots
 » jusqu'à l'excès. Car, en passant et en regar-
 » dant vos divinités, j'ai trouvé jusqu'à un
 » autel sur lequel il y a cette inscription : *Au*
 » *Dieu inconnu*. Celui donc que vous honorez
 » sans le connaître, c'est celui que je vous
 » annonce. Le Dieu qui a fait le monde et
 » toutes les choses qui y sont, étant le sei-
 » gneur du ciel et de la terre, n'habite point
 » dans les temples bâtis par les hommes. Il
 » n'est point servi par les mains des hommes,
 » comme s'il avait besoin de quoi que ce soit,
 » lui qui donne à tous la vie, la respiration,
 » et toutes choses. Il a fait naître d'un seul
 » sang tout le genre humain, pour habiter sur
 » toute l'étendue de la terre, ayant déterminé
 » les temps précis et les bornes de leur habi-
 » tation, afin qu'ils cherchent le Seigneur, et
 » qu'ils puissent comme le toucher de la main
 » et le trouver, quoiqu'il ne soit pas loin de
 » chacun de nous. Car c'est en lui que nous
 » vivons, que nous nous mouvons, et que
 » nous sommes (*ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα,*
 » *καὶ ἵσμεν, in ipso vivimus, et movemur, et*
 » *scimus*), selon que quelques-uns de vos

» poètes ont dit *que nous sommes sa race* :
 » Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν. Étant donc la race de
 » Dieu, nous ne devons pas croire que la di-
 » vinité soit semblable à de l'or, ou à de
 » l'argent, ou à de la pierre taillée par l'art
 » et l'industrie des hommes. Dieu donc, ayant
 » laissé passer ces temps d'ignorance, annonce
 » maintenant à tous les hommes, en tous lieux,
 » qu'ils se convertissent; parcequ'il a arrêté un
 » jour auquel il doit juger le monde avec jus-
 » tice, par l'Homme qu'il a établi pour cela,
 » de quoi il a donné à tous une preuve certaine
 » en le ressuscitant des morts. — Et quand
 » ils entendirent parler de la résurrection des
 » morts, les uns s'en moquèrent, et les autres
 » dirent : Nous t'entendrons là-dessus une
 » autre fois. Ainsi Paul sortit du milieu d'eux. »
 Vous voyez donc bien, par ce curieux passage
 des Actes, que S. Paul reconnaissait qu'il ne
 révélait pas aux Gentils pour la première fois
 la véritable nature de Dieu. La définition
 même qu'il en donne semble empruntée aux
 poètes que je vous ai cités. Ce Dieu de S. Paul
qui a fait le monde et toutes les choses qui y
sont, c'est le Dieu d'Orphée, qui est l'origine

et le centre de tout, et qui a bâti toutes choses :

Ζεύς κεφαλὴ, Ζεύς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τίτυκται.

Ce Dieu de S. Paul qui donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses, c'est encore le Dieu d'Orphée, qui également donne à tous la respiration :

Ζεύς πνοὴ πάντων.

Ce Dieu *un* qui embrasse et comprend tout n'a pas été mieux connu ni mieux défini par S. Paul que par Orphée :

Ἐν κράτος, εἷς δαίμων γίνετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων.

Et vous avez tort de ne voir dans l'hymne d'Orphée que le côté matériel de Dieu, c'est-à-dire l'unité de son corps ; car il est impossible, ce me semble, de mieux distinguer la force ou l'esprit de Dieu de ses manifestations corporelles. Après avoir dit que Dieu est la force unique, *ἐν κράτος*, le seul dieu, *εἷς δαίμων*, le seul principe de toutes choses, *μέγας ἀρχὸς ἀπάντων*, Orphée dit que son corps est *un* comme la force qui le constitue est *une*. Mais

il ne confond pas ce corps de Dieu avec son être, dont ce corps n'est que la manifestation. Loin de là, il distingue nettement en Dieu l'intelligence, *Μῆτις*, qu'il appelle la raison génératrice de toute chose, *πρῶτος γενέτωρ*, et l'Amour, qui unit et charme tout, *καὶ Ἔρωσ πολυτεροπής*. Relisez donc encore ces beaux vers d'Orphée, et voyez si S. Paul a mieux défini l'Être Suprême :

Ἐν κράτος, εἰς δαίμων γίνεται, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων
 Ἐν δὲ δέμας βασιλεῖον, ἐν ᾧ τὰδε πάντα κυκλεῖται,
 Πῦρ καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμᾶρ.
 Καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἔρωσ πολυτεροπής.
 Πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τὰδε σώματι κεῖται.

Enfin le dernier trait de la définition de S. Paul, c'est que nous sommes tous enfants du même Dieu, que nous sommes, comme il dit, *la race de Dieu*. Mais c'est le mot même d'Aratus qu'il cite : *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* ; axiome répété presque dans les mêmes termes par Cléanthe : *Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*. Il n'y a donc rien dans la définition que S. Paul donne de Dieu qui ne soit clairement emprunté à ces anciens poètes grecs, antérieurs à S. Paul de bien des siècles, et dont l'un, Orphée, est antérieur à Homère.

Vous parlerai-je maintenant de poètes plus rapprochés de l'ère chrétienne, et qui ont également connu l'Être infini, éternel, qui comprend tout, et qui, comme dit S. Paul, donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses? Vous citerai-je, parmi les Latins, le poète Lucain, né quelques années seulement après S. Paul, et dont le beau vers

Juppiter est quocunq; vides, quocunq; moveris,
semble la traduction même de l'admirable définition de l'Apôtre? Virgile, antérieur d'un demi-siècle à S. Paul, ne s'est-il pas surpassé toutes les fois que, soit dans l'Énéide, soit dans les Géorgiques, il a parlé de l'unité de Dieu? Ne croirait-on pas lire l'ouvrage d'un Brâhmane, quand on lit ces beaux vers :

. Deum namque irè per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenuès nascentem arcessere vitas :
Scilicet nunc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva velare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo (1).

(1) *Georg.*, lib. IV.

Rappellerai-je encore les vers célèbres du sixième livre de l'Énéide :

Principio cœlum, ac terras, camposque liquentes,
 Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra,
 Spiritus intus alit; totamque infusa per artus
 Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
 Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum,
 Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
 Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
 Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
 Terrenique hebetant artus moribundaque membra.
 Hinc metuunt, cupiuntque, etc.

Tout ce magnifique morceau est une exposition de la doctrine indienne et pythagoricienne sur Dieu et la vie éternelle. Virgile ne parle jamais de Jupiter, le *Zeus* des Grecs, le *Jove* des Latins, dont le nom rappelle si évidemment *Jehovah*, sans le distinguer profondément des autres dieux, qui ne sont que des manifestations particulières de son unité :

Ab Jovè principium, Musæ : Jovis omnia plena (1).

. . . . O qui res hominumque Deumque
 Æternis regis imperiis et fulmine terras (2).

(1) *Bucol.*, Ecl. III.

(2) *Æneid.*, lib. I.

Je passe sous silence les beaux vers d'Ovide faisant parler Pythagore dans son livre des *Métamorphoses*. Horace aussi s'exprime de la façon la plus orthodoxe sur l'unité de Jupiter, qu'il appelle admirablement *le Père* :

Quid prius dicam solitis Parentis
Laudibus, qui res hominum ac deorum,
Qui mare et terras, variisque mundum
Temperat horis?

Unde nil majus, generatur ipso,
Nec viget quidquam simile, aut secundum.
Proximos illi tamen occupavit
Pallas honores (1).

Remarquez en passant, je vous prie, qu'après le Dieu suprême, unique, universel, c'est-à-dire *le Père*, comme il le nomme, Horace place immédiatement Pallas sa *Fille*, son idée, sortie tout armée de son cerveau, sa Sagesse, en un mot, ou son Verbe, le *Μῆτις* d'Orphée, le *Λόγος* de Platon.

Au lieu de *Pallas*, mettez *Christus*, et, au second vers, au lieu de *deorum*, mettez ange-

(1) *Carm.*, lib. I, od. XI.

lorum (car *decorum* ne signifie évidemment ici que les astres et les forces générales de la nature, comme le *θεῶν οὐρανόωνων* dans l'Hymne d'Orphée, à l'endroit où il est question du zodiaque), et vous aurez un très bel hymne, à chanter à l'église : Santeuil n'en a pas fait de plus poétique ni de plus religieux.

A ce propos, avez-vous remarqué que, dans l'Hymne d'Orphée, j'ai traduit *Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ* par l'Intelligence qui a fait toutes choses. C'est l'expression même de S. Jean dans son fameux exorde : « Au commencement était le » Verbe et le Verbe était avec Dieu, et Dieu » était le Verbe.... *Toutes choses ont été faites » par lui*, et rien de ce qui a été fait n'a été » fait sans lui. • Vous n'avez pas trouvé à redire à ma traduction, parce qu'en effet le *Μῆτις πρῶτος γενέτωρ* d'Orphée, et le *Λόγος* dont S. Jean dit *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, sont identiquement la même chose.

Pour revenir à Horace, à Virgile, à Lucain, convenez que tous ces poètes, en vulgarisant la doctrine secrète du Paganisme, ont puissamment aidé le Christianisme à se faire accepter.

Mais je vous ai promis de vous citer des textes d'une métaphysique uniquement spiritualiste, tels que vous les aimez, aujourd'hui, que, par une réaction exagérée et fautive, vous avez pour ainsi dire détrôné Dieu et l'avez chassé du monde, à force de le considérer comme un pur esprit sans corps, abandonnant aux physiciens, sous le nom de *matière*, le corps vivant de l'Éternel. Je vais donc vous présenter quelques autres passages des anciens; et cette fois je ne m'adresserai pas aux poètes, qui ne peuvent jamais s'empêcher, même lorsqu'ils font de la métaphysique, d'y mêler les formes extérieures de l'être, et pour qui ce serait un supplice de considérer Dieu comme une force pure, comme une loi, comme une harmonie, ou sous tel autre aspect spirituel, sans le contempler en même temps dans le spectacle du firmament, sans voir son regard dans le soleil et son bras dans la tempête.

Quant aux philosophes, la connaissance de l'unité de Dieu régnait généralement dans toutes leurs écoles. Mais les Pythagoriciens surtout et les Platoniciens ont véritablement con-

nu la nature divine. Tout ce qui nous reste d'eux à ce sujet est, au surplus, une émanation évidente de l'antique doctrine de l'Inde et de l'Égypte. Prenez le premier Pythagoricien qui ait laissé quelque chose par écrit : c'est Philolaüs, dont Platon acheta les manuscrits, lesquels, dit-on, ne lui furent pas inutiles pour composer le *Timée* ; il nous reste quelques fragments de ce philosophe, qui vivait quatre cents ans avant Jésus-Christ. Voici comme il parle de Dieu : « Dieu, dit-il, est le général et le monarque de tout ce qui existe : un, »
 » éternel, immuable, indéfectible, semblable » à lui-même, différent de tout autre : *εἰς γὰρ ἡγεμῶν καὶ ἄρχων ἀπάντων Θεός, εἰς αἰὶ ὦν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.* »
 Voilà ce que les philosophes grecs disaient de l'unité de Dieu quatre cents ans avant l'ère chrétienne.

Empédocle, antérieur d'un demi-siècle à Philolaüs, et que l'on dit avoir été exclu du commerce des Pythagoriciens pour avoir divulgué leurs sentiments dans ses poèmes, comme fit ensuite Philolaüs, ne donnait pas de Dieu une définition moins belle, témoin le sens de

quelques-uns de ses vers que Tzetzés nous a conservés : « Dieu n'a point un corps orné » d'une tête d'homme; deux bras ne sortent » point de ses épaules; point de jambes, point » de cuisse, point d'organes sexuels. Dieu est » une intelligence infinie, qui remplit l'univers » de ses rapides pensées. »

Voici un fragment attribué à Chrysippe, le disciple de ce Cléanthe dont vous avez trouvé l'hymne à Jupiter si admirable : « Jupiter » (Ζεύς) semble avoir été ainsi appelé parce- » qu'il donne à tout la vie (τὸ Ζῆν). On l'appelle » Dieu (Δία) parcequ'il est la cause de toute » chose et que tout est par lui (διὰ αὐτόν). »

Je vous demande s'il est possible d'entrer plus profondément dans l'essence métaphysique de Dieu. Le sens même de ce fameux nom de Jéhovah, n'est-il pas clairement indiqué ici? Jove ou Jéhovah, c'est la Vie (1). Dieu est la source de la vie. Nous n'avons pas d'autre nom pour le désigner, à moins de prendre l'idée de

(1) Voyez pour l'explication plus complète du nom de Jéhovah la *Préface* de l'écrit qui a pour titre : *Trilogie sur l'Institution du Dimanche*.

cause, et alors, au lieu de Jéhovah, nous l'appellerons Dieu. Platon, au reste, avait connu la même vérité cent cinquante ans avant Chrysippe, car il dit dans son *Cratyle* précisément la même chose : « On appelle l'Être suprême » tantôt Dieu (*Δία*), tantôt Jupiter (*Ζήνα*) ; et » ces deux noms unis expriment bien la nature » de Dieu (ce que tout nom, ce nous semble, » devrait faire ; savoir, exprimer à fond la chose, » qu'il désigne). En effet, quel être mérite » mieux d'être appelé *source de toute vie* que » celui qui est le principe même et l'arbitre » souverain de tous les êtres ? »

Avant de vous parler de l'opinion de Platon sur le sujet qui nous occupe, faites-moi le plaisir de jeter les yeux sur ce passage de son disciple Aristote, et voyez si le Christianisme a produit quelque chose de plus beau et de plus net sur le gouvernement du monde par la providence et la volonté de Dieu :

Passage d'Aristote.

(Tiré de son traité *Du Monde*, et cité à part par Stobée.)

Ce que le pilote est au navire, ce que le cocher est pour le char, ce que le musicien qui donne le

ton est dans un cœur, ce que la loi est dans la république, ce qu'un général est dans son armée, Dieu l'est dans l'univers. Ce rapport serait parfaitement exact, si ce n'était que les premiers gouvernent avec peine, et sont sans cesse assiégés d'inquiétudes, tandis que Dieu est exempt de toute fatigue, de toute affliction soit d'esprit, soit de corps. Des hauteurs immuables où il est placé, il gouverne tout par sa force, il dirige toute chose comme il veut, d'après ses propres plans, et selon les diverses natures des choses. C'est ainsi que dans une république la loi, qui est immuable dans l'esprit de ceux qu'elle régit, dirige et tempère tous les mouvements de la cité. En effet, c'est en vertu de la loi que les magistrats montent sur leurs sièges, que les juges vont à leurs tribunaux, que les sénateurs et tous les hommes publics se rendent chacun à son poste. On voit un citoyen regagner le Prytanée où il vit; un autre court plaider une cause, un autre se rend en prison pour y subir le supplice : la loi le veut. C'est d'après la loi qu'on célèbre des fêtes annuelles et des banquets publics, qu'on fait des sacrifices aux dieux, qu'on rend un culte aux héros et des honneurs aux morts. Ces divers actes ordonnés par les magistrats, ou commandés par l'usage, rappellent ces vers d'un poète : « Toute la ville se remplit d'une fumée sacrée; en même temps retentissent partout des hymnes pieux et des gémissements (1). »

(1) Ce sont deux vers de Sophocle dans l'*Oedipe roi*.

C'est là l'idée que nous devons nous faire d'une ville plus grande, qui est le monde. Car Dieu est pour nous une loi toujours la même, une loi qui n'admet ni correction ni variation, une loi plus fixe que celles qui sont gravées sur l'airain. C'est par sa volonté immuable que sont ordonnés tous les mouvements du ciel et de la terre, et que vivent confondues et pourtant séparées les diverses natures, chacune selon son genre, comme, par exemple, les plantes et les animaux, divisés eux-mêmes les uns et les autres en divers genres et en espèces distinctes. Car vous avez et la vigne, et le palmier, et le pêcher, et les doux figuiers, et les oliviers, qui, comme dit le poète (Homère), vous prodiguent leurs fruits délicieux, tandis que croissent, pour d'autres usages, les platanes, le pin, le buis, le peuplier, l'aune, le cyprès; puis, avec l'automne, vous arrivent de nouveaux produits plus difficiles à garder, les poires, les oranges, les pommes qu'Homère qualifie de splendides. Parmi les animaux, les uns sont sauvages, les autres soumis; l'air, la terre, l'eau, sont leurs diverses demeures: mais tous naissent, croissent, et meurent par la volonté et suivant les lois divines. Car tout ce qui rampe sur la terre est réglé et assujéti à une loi, comme dit fort bien Héraclite.

Dieu, donc, étant *un*, reçoit cependant de nous des noms divers, tirés des diverses manifestations que nous apercevons en lui. Nous l'appelons en effet Ζῆννα et Δία (Jupiter et Dieu), confondant ensemble ces deux dénominations qui, en effet, peuvent être employées indifféremment, puisque toutes deux si-

gnifient *Celui par qui nous vivons*. Nous l'appelons *fil* de Saturne ou le *fil* du temps, parcequ'il survit toujours au temps, et qu'il passe éternellement d'un infini à un autre. Nous lui donnons les noms d'ἀσραπαῖος (dieu de l'éclair), de βρονταῖος (tonnant), d'αἰθριος (éthéréen), d'ἀσέριος (sidéréen), de κεραύνιος (dieu de la foudre), de ὕετιος (dieu de la pluie), parcequ'il distribue à la terre et la pluie, et la lumière, et le fluide de la foudre (1). Nous l'appelons χάρπιος (dieu des fruits et des moissons), parcequ'il nous donne les fruits et les moissons; nous l'appelons πολιεύς (dieu des villes), parceque sa volonté gouverne et protège les cités. Nous lui donnons encore les noms de γενέθλιος (auteur de la génération), d'ὀμόγγιος (ancêtre et père de notre race), d'ὄρκιος (témoin des serments), de πατρώϊος (dieu paternel), à cause de sa participation à tout ce qui concerne notre destinée. Nous lui donnons également les épithètes d'ἑταιρειός (dieu des associations), de φίλιος (dieu des amis), de ξένιος (dieu de l'hospitalité). Nous l'appelons encore στρατιος (dieu des armées), τροπαιοῦχος (dieu des trophées), καθάρσιος (expiateur du crime), παλαμναῖος (vengeur du sang répandu), ἰκίσιος (dieu des suppliants), et μελίχιος

(1) Aristote semble faire allusion à un vers des Hymnes d'Orphée où les mêmes épithètes sont rassemblées presque dans le même ordre :

Ἀσραπαῖε, βρονταῖε, κεραύνιε, φυτάλμει Ζεῦ.

C'est dans l'Hymne xiv, v. 9.

(père de toute mansuétude); comme disent les poètes (1). Enfin, nous l'invoquons sous les noms de σωτήρ (sauveur) et d'ελευθεριος (affranchisseur); et, pour tout dire en un mot, nous l'appelons οὐράνιος και γήϊνιος (dieu du ciel et de la terre), nom qui renferme toute nature et toute destinée, parcequ'il est l'être des êtres et la cause de tout ce qui existe (ἄτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὤν).

Voilà ce que dit Aristote, qu'on a coutumé de considérer à tort comme moins religieux que son maître, quoiqu'il ne se soit jamais séparé de Platon sur le fond des choses et sur les points essentiels de la métaphysique (2). Quant à Platon lui-même, je ne sais si jamais Chrétien s'est exprimé au sujet de Dieu d'une manière plus explicite; car voici la définition qu'on a ramassée de divers endroits de ses ouvrages : « Dieu est unique, éternel, immuable, incom-

(1) C'est encore aux Hymnes d'Orphée qu'Aristote fait allusion en cet endroit. Cf. Hymn. LXXII, v. 2.

(2) Je n'ignore pas que quelques critiques, Heinsius entre autres, ont été le traité *Du Monde* à Aristote pour l'attribuer à Platon. Mais n'est-ce pas la conformité des opinions exposées dans ce traité avec les sentiments de Platon qui leur a fait hasarder cette conjecture? Le traité *Du Monde* est adressé à *Alexandre*, et c'est sous ce titre que Stobée le cite.

» préhensible ; il a créé et ordonné toutes choses par sa sagesse, et il les entretient et les conserve par sa providence ; il est en tous lieux, et aucun lieu ne le renferme ; il est toutes choses, et n'est aucune des choses qui sont par lui et qui ont reçu de lui leur être ; il voit tout, entend tout, et pénètre les plus secrètes pensées ; il remplit la profondeur des abîmes et l'immensité des cieux ; la science, les biens, les vertus, la lumière, la vie, ne sont qu'en lui, *c'est lui*. Il est en même temps infiniment bon et infiniment juste. Il aime les hommes d'un amour singulier, et ne les a créés que pour les rendre heureux ; mais, comme il est la sainteté et la justice mêmes, il ne rend heureux que ceux qui lui ressemblent par la justice et la sainteté, et il punit ceux qui ont corrompu le sacré caractère qu'il leur avait imprimé en les créant à son image (1). »

Vous avez là, j'espère, assez de preuves incontestables que les philosophes et les poètes de la Grèce et de Rome ont connu la véritable

(1) Dacier, les *Œuvres de Platon*, Discours préliminaire,

nature de Dieu, en tant qu'il est l'être des êtres, la source de toutes les existences particulières. Mais pouvons-nous nous arrêter aux Grecs et aux Romains ? Ces Grecs n'étaient que *des enfants*, par rapport à l'Égypte et à l'Inde, comme le leur disait Platon lui-même, et comme Solon le leur avait déjà dit bien longtemps avant Platon. Ils n'avaient pas créé leur métaphysique, puisque tous les Pythagoriciens, tous les Platoniciens, et l'antiquité tout entière, se sont accordés à rapporter cette métaphysique aux instructions que Pythagore et Platon avaient été prendre en Orient. Je vous ai donc cité ces divers témoignages des poètes et des philosophes grecs, moins pour eux-mêmes, que pour vous conduire plus loin, en vous forçant de conclure que les Égyptiens connaissaient également la véritable nature de Dieu. Car je dis que si Pythagore et Platon en ont eu cette idée métaphysique, il est impossible que leurs maîtres les Égyptiens ne l'aient pas eue aussi. Ils l'ont eue en effet ; et, en preuve, je vous prie de lire ce fragment d'Hermès, qui nous a encore été conservé par Stobée :

Fragment d'Hermès.

La nature de Dieu est telle qu'il ne peut tomber sous les sens; on ne peut ni le mesurer, ni le diviser, et rien ne lui ressemble. Il n'est ni flamme, ni eau, ni air, ni souffle; mais toute chose est par lui. Car étant parfait, il a réservé la perfection pour lui seul, et il a voulu créer et ordonner l'univers.

LE CHRÉTIEN.

Vous me citez Hermès; mais ne savez-vous pas que tout ce que nous avons sous ce nom est fortement soupçonné d'altération ou de supposition?

LE PHILOSOPHE.

Je m'attendais à votre objection. Chose bizarre! les Pères du Christianisme ont admis l'authenticité des livres attribués à Mercure; ils se sont appuyés avec joie sur ces antiques monuments, pour prouver la vérité de la métaphysique chrétienne: et aujourd'hui vous repoussez ces livres comme mensongers! Vous imitez en cela les Protestants et les incrédules, qui, fâchés de retrouver les profonds mystères du Christianisme dans la tradition sacrée de

l'Égypte, ont imaginé d'attribuer ces livres à des Chrétiens ou à des semi-chrétiens du premier ou du second siècle. Je croyais que vous admettriez au moins l'authenticité des passages d'Hermès conservés par Stobée; mais vous les rejetez comme vous rejetez le *Pimandre* et tout le reste. Hé bien, vous ne serez pas plus avancé pour cela; car à défaut de l'Égypte, je vous citerai l'Inde. Vous ne pourrez pas me contester l'authenticité des monuments de l'Inde, comme vous me contestez celle des monuments qui nous restent de la science égyptienne. Que ferez-vous donc au milieu de cet océan religieux et philosophique des livres de l'Inde, dont la connaissance de Dieu constitue si évidemment le centre? Me nierez-vous que l'unité et l'infinité de Dieu sont partout magnifiquement étalées dans les Védas, dans le Code de Manou, et jusque dans les Pouranas et dans les grandes épopées, de même que dans les monuments de pure philosophie indienne que nous avons commencé à connaître? La philosophie du Sankhia n'est-elle pas fondée sur ce principe comme la philosophie Védanta? Partout, dans les livres de l'Inde, un Dieu su-

prême, le Seigneur existant par lui-même, et qui n'est pas à la portée des sens, que l'esprit seul peut percevoir, qui est sans parties visibles, la source de tous les êtres, que nul ne peut comprendre (1), est représenté comme la cause éternelle du monde. Quand on le considère dans son être absolu et indépendamment de toute manifestation, et par conséquent de toute création et de tout phénomène, on l'appelle *Brahm*, *Brahman*, ou *Brâhma* (nom neutre); mais manifesté dans le monde, devenu actif et cause des phénomènes, il s'appelle *Brahmâ* (nom masculin). *Brahm*, l'être absolu, irrévélé, inconnu, antérieur à la création du monde, devient le *Brahmâ* révélé par la production de l'univers. Me niez-vous que toute la théologie indienne est fondée sur ce principe de l'Être universel, cause de toutes les manifestations particulières, les comprenant toutes et les réalisant toutes dans son unité infinie?

(1) Ce sont les termes mêmes du *Manava-Dharma-Sastrâ*, et ils se trouvent répétés en cent endroits soit dans ce livre, soit dans les Védas.

(Ici le Philosophe force le Chrétien à parcourir quelques-uns des monuments de l'Inde. Le Chrétien est obligé de convenir que tout respire dans ces livres l'unité et l'infinité de Dieu *).

LE PHILOSOPHE.

Je pourrais maintenant faire un retour sur l'Égypte, et vous dire : Si les Indiens ont si bien connu la nature de Dieu comme être universel, pourquoi ne voulez-vous pas que l'Égypte ait eu la même métaphysique ? Il y a de cela une preuve sans réplique pour tout homme qui comprend un peu profondément les choses : c'est que les Égyptiens ont cru à la métempsychose, à tel point qu'Hérodote, dans l'ignorance presque absolue où il était de l'Inde, leur attribue d'avoir inventé cette idée de la

* Nous aurions pu nous étendre sur ce point, et citer autant de passages extraits des monuments de l'Inde que nous aurions voulu. Mais à quoi bon ? Personne ne conteste cette vérité, que toute la théologie indienne est fondée, comme je le dis, sur le principe d'un Être universel, cause de toutes les manifestations particulières, les comprenant toutes et les réalisant toutes dans son unité infinie. Sur ce point, les preuves sont innombrables ; tous les ouvrages sur l'Inde en regorgent. Ce qui est plus obscur, c'est comment s'accordent avec cette conception métaphysique les diverses idolâtries de l'Inde.

vie éternelle sous des formes diverses (1). Or la doctrine de la métempsychose est si intimement liée à la connaissance métaphysique de l'être, telle que nous la trouvons exposée dans les livres de l'Inde, qu'il est impossible que l'une ait existé quelque part sans y avoir été une dérivation de l'autre. Donc, de ce que les Égyptiens croyaient à la métempsychose comme les Indiens, il faut conclure, à priori, qu'ils avaient de l'être la même notion que les Indiens. Ainsi, de toute façon, on est conduit à reconnaître que les Égyptiens aussi ont eu, au plus haut degré, la connaissance métaphysique de Dieu, c'est-à-dire de l'être existant par lui-même. Sans donc m'appuyer sur les livres d'Hermès, que vous déclarez si hardiment apocryphes, je conclus aux Égyptiens des Grecs leurs disciples, de Pythagore

(1) « Hi (Ægyptii) primi extiterunt qui dicerent animam
 » hominis esse immortalem, quæ de mortuo corpore subinde
 » in aliud atque aliud corpus, ut quodque gigneretur, immi-
 » graret; atque ubi per omnia se circumtulisset, terrestria,
 » marina, volucra, rursus in aliquod hominis corpus genitum
 » introire; atque hunc ab ea circuitum fieri intra annorum
 » tria millia. (Hérod., Eut.) »

et de Platon ; et je conclus également aux Égyptiens des Indiens leurs *maitres*, comme le soutenait au premier siècle de l'ère chrétienne le sage Apollonius de Tyane, si bien instruit de leur doctrine et de celle des Indiens (1), ou au moins issus comme eux d'une source commune, et qui, nous ayant laissé des monuments explicites, nous donnent ainsi la clef de cette métaphysique de l'Égypte que nous étions d'ailleurs bien en droit de soupçonner.

Mais vous me nieriez l'Égypte, qu'il me resterait toujours les Indiens ; et cela est bien suffisant pour la conclusion que je vais tirer, et qui pourra, je crois, vous faire réfléchir sur la faiblesse de votre tradition religieuse, bornée, comme vous la faites, à la ligne juive-chrétienne. Suivez donc mon raisonnement, car il est temps de conclure sur ce premier point.

S. Augustin, en voyant combien son ancien

(1) Nous avons montré ailleurs l'importance de ce témoignage pour conclure de l'Inde à l'Égypte. Voy. l'art. *Contemplation* de l'Encyclopédie Nouvelle, et le livre *De l'Humanité*.

maître Platon était près du Christianisme, n'avait-il pas d'abord pensé que Platon était un disciple de Jérémie, ou qu'il avait lu les livres des Prophètes! Tenez, j'ai là les Oeuvres de ce saint, lisez ce qu'il dit: « Il y en a parmi nous qui s'étonnent que Platon ait eu de Dieu, des sentiments si conformes à la vérité de notre religion. D'où quelques-uns ont cru que, dans son voyage d'Égypte, il eût le Prophète Jérémie, ou qu'il lut les livres des Prophètes; et j'ai moi-même suivi cette opinion dans plusieurs de mes ouvrages. Mais depuis, j'ai reconnu, par la chronologie, que Platon ne vint au monde qu'environ cent ans après les prophéties de Jérémie, et que la version grecque des Septante ne fut faite, par l'ordre de Ptolémée, que près de soixante ans après la mort de Platon: si bien qu'il n'a pu ni voir Jérémie, qui était mort depuis un siècle, ni lire les Écritures, qui n'étaient point encore traduites... Ce qui me persuade, toutefois, presque complètement, que Platon a eu connaissance de nos livres, c'est que Moïse, demandant à l'ange le nom de Dieu, en reçut cette réponse: JE SUIS CELUI QUI EST,

» *et vous direz aux enfants d'Israël* : CELUI
 » QUI EST *m'a envoyé vers vous* ; comme si
 » toutes les créatures, étant muables, n'étaient
 » point, en comparaison de celui qui est vrai-
 » ment, parce qu'il est immuable. Or c'est là
 » précisément ce que Platon établit fortement
 » dans ses ouvrages, et qu'il a grand soin d'in-
 » culquer partout ; et je ne sais si cela se trouve
 » dans aucun livre plus ancien que Platon,
 » excepté les saintes Écritures (1). »

Ainsi S. Augustin fait dériver tout le Chris-
 tianisme de la connaissance du vrai Dieu con-
 tenue dans cette définition : *Je suis celui qui*
est ; ou, pour le moins, il identifie cette con-
 naissance avec le Christianisme même, car elle
 lui semble ne pouvoir appartenir qu'au seul
 Christianisme ; et il en conclut que Platon,
 qui a connu la véritable nature de Dieu, avait
 dû la recevoir des Juifs. Or je reprends l'in-
 duction de S. Augustin ; et je vous dis que si
 Platon, pour avoir connu la nature divine,
 paraît à S. Augustin si voisin du Christianisme,

(1) *Cité de Dieu*, livre VIII, c. XL.

aujourd'hui que nous lisons dans des livres bien antérieurs à Platon, et complètement étrangers à Moïse et à toute l'antiquité hébraïque, la même doctrine sur Dieu qu'enseigna Platon, et bien plus développée qu'elle ne le fut jamais dans ses ouvrages, il nous est impossible de ne pas identifier cette doctrine avec le Christianisme, comme S. Augustin identifiait la doctrine de Platon avec ce même Christianisme. S. Augustin s'écriait, en lisant ce que Platon dit de Dieu : « Voilà le Christianisme ! donc Platon a connu la Bible. » Il nous faudrait aujourd'hui renverser l'argument de S. Augustin, et dire : Nous trouvons dans les Védas la même définition de l'*Être existant par lui-même* que dans la Bible et dans Platon ; le *Sum qui Sum* de la Bible ne semble même autre chose que la traduction du nom de Dieu en sanscrit : SWAYAMBHOU, l'être absolu, l'être existant par lui-même, l'être qui a la cause de son existence en lui-même de toute éternité. Mais il y a plus, dans tous les monuments de l'Inde, cette même définition de Dieu, au lieu de se rencontrer incidemment, forme un vaste système ; toutes les religions brahmaniques, toutes

les philosophies de l'Inde, en dérivent et s'y rapportent. Donc la Bible dérive des Védas. » Si nous raisonnions, dis-je, comme S. Augustin, voilà ce qu'il nous faudrait conclure. En raisonnant plus juste et plus serré, nous nous contenterions d'affirmer que les Védas et la Bible remontent à une source commune. Mais, comme ce serait, en tout cas, une trop délirante hypothèse que de croire les Védas issus de la Bible, il faut de toute nécessité, si nous nous attachons à ce principe de S. Augustin que la connaissance de Dieu constitue la vraie religion, admettre les Védas dans la vraie religion.

Voilà ce que j'avais à vous dire sur ce premier point. Mais peut-être ne voudrez-vous pas réduire ainsi substantiellement l'idée génératrice et divine du Christianisme à la connaissance de l'Être existant par lui-même; car, encore une fois, vous seriez obligé de reconnaître que les Indiens et les Égyptiens ont eu de cette vérité une connaissance mille fois plus ample et plus explicite que les Juifs eux-mêmes. Vous seriez forcé de convenir que la Bible tout entière renferme à peine quelques traits où perce cette

lumière, tandis que la même lumière inonde à flots tous les livres de l'Inde, et vous seriez également forcé de convenir, par le peu que nous savons de la doctrine des prêtres d'Égypte, que cette doctrine était identiquement fondée sur la même ontologie. Vous allez donc battre en retraite sur ce point, et trouver S. Augustin un peu téméraire d'avoir ainsi réduit le débat à savoir ceux qui ont connu la véritable nature de Dieu, en tant qu'il est l'Être des êtres, la Vie de tout ce qui a vie, la source immuable des existences particulières. Mais dites-moi alors en quoi vous faites consister l'idée essentielle du Christianisme de tous les temps.

§ 3. L'essence du Christianisme consiste encore dans la distinction du Verbe en Dieu. Les Indiens, les Égyptiens, les Grecs, ont également connu le Verbe divin.

LE CHRÉTIEN.

Ce n'est pas assez d'avoir cette notion de l'Être Suprême pour appartenir au Christianisme. Si cela suffisait, je serais obligé de vous faire une grave concession ; car, comme vous le dites, les Indiens et les Égyptiens ont connu sous ce rapport le vrai Dieu, bien qu'il aient

mêlé un absurde polythéisme à cette vérité. Mais l'essence du Christianisme comprend encore d'autres notions qui, s'ajoutant à la notion de l'Être Suprême, le distinguent des fausses religions. C'est à ce renfort de vérité, pour ainsi dire, qu'il doit d'être la pure religion; tandis que partout où, faute de ces autres notions essentielles, quelque chose de faux et d'absurde comme était le Polythéisme est venu entacher la portion de vérité connue, la vraie religion a été par là même anéantie, ou plutôt n'a jamais existé.

LE PHILOSOPHE.

Dites-moi, je vous prie, quelles sont ces autres notions qui constituent l'essence du Christianisme.

LE CHRÉTIEN.

D'abord, quant à la nature de Dieu, il ne suffit pas d'avoir l'idée de l'Être existant par lui-même et source de tous les autres êtres; car avec cette idée seule on resterait plongé dans le panthéisme. Et c'est en effet ce qui est arrivé à toutes ces nations dont vous me par-

lez. Elles ont bien connu la nature de Dieu sous un rapport, savoir son éternité, son immuabilité, son infinité : mais elles n'ont pas connu pour cela toute sa nature ; elles n'ont pas pénétré dans cette nature aussi loin que les Chrétiens, à qui cela a été donné par un don spécial et par une révélation même de Dieu. En un mot, elles n'ont pas connu le Verbe de Dieu : voilà un mystère qui leur a été caché. Aussi voyez ce qui est arrivé à toutes ces nations : elles ont connu le Dieu unique, cause de toutes les manifestations particulières des êtres que le temps et l'espace renferment, et pourtant elles ont adoré certaines de ces manifestations particulières ; elles ont ainsi troqué leur panthéisme (n'ayant pas en elles-mêmes la force d'en sortir par le droit chemin) contre le polythéisme. Leurs poètes et leurs philosophes avaient bien en secret, ou même, si vous le voulez, révélaient clairement aux initiés dans les Mystères la vraie notion de Dieu ; mais c'était encore une notion incomplète : car ce Dieu, après tout, n'était que le dieu Pan, le grand Tout, dont chaque existence particulière est une mani-

festation nécessaire. De là à laisser adorer au peuple ces manifestations particulières de Dieu, il n'y a qu'un pas. Aussi quel peuple plus chargé de superstitions que vos Indiens, et vous ne devez pas oublier que vos Égyptiens adoraient des citrouilles. Votre assertion que les Indiens, les Égyptiens, les Grecs, et sans doute beaucoup d'autres peuples parmi les Gentils, ont connu en partie la véritable nature de Dieu, est, je vous le répète, évidente et incontestable; mais qu'à cause de cela il n'y ait pas entre eux et le Christianisme un abîme, c'est ce que vous ne me démontrerez jamais. « Ils ont connu, dit S. Paul, ce qui se » peut connaître de Dieu naturellement, et » Dieu le leur a découvert; car, depuis la création du monde, ce qui se peut voir de lui se » voit en quelque sorte dans ses ouvrages, où » éclate sa puissance éternelle et sa divinité (1). » Oui, l'Apôtre des Gentils, comme vous l'avez remarqué, savait fort bien que ces Gentils connaissaient en partie la véritable nature de Dieu; il savait bien que les Payens con-

(1) *Ep. aux Rom.*, ch. I, v. 19-20.

naïssaient déjà en partie cet Être qui comprend tout, et qui, comme S. Paul le dit, « donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses. » Mais il savait aussi qu'il leur manquait une autre notion, et que, faute de cette autre notion, ils étaient tombés dans l'idolâtrie. « Ayant connu Dieu, dit-il, ils ne lui ont pas rendu l'honneur et les louanges qu'ils lui devaient; mais il se sont égarés dans leurs raisonnemens, et leur cœur dépourvu d'intelligence a été rempli de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous; et ils ont transporté la gloire du Dieu incorruptible dans l'image soit d'un homme corruptible, soit d'un oiseau, d'un quadrupède; ou d'une reptile (1). » Ce qui leur manquait, et ce qui n'a été donné qu'au peuple juif et aux Chrétiens, c'est la connaissance de ce Verbe de Dieu, qui est son Fils unique, et qui nous a été envoyé, afin de nous apprendre, en s'incarnant et souffrant la mort pour nous, combien l'homme est précieux à Dieu; afin aussi de nous purifier de tous nos péchés par ce sacrifice adorable, et de

(1) Ep. aux Rom., v. 21-23.

répandre son amour dans nos cœurs par l'effusion de son Saint-Esprit, pour nous faire surmonter toutes les difficultés et arriver au repos éternel et à la jouissance de sa vision bien heureuse (1).

LE PHILOSOPHE.

Ainsi, après l'unité de Dieu, source de tous les êtres particuliers, la seconde notion constitutive et essentielle du Christianisme, suivant vous, c'est que Dieu a un Fils; et c'est la connaissance de ce Fils, ou du Verbe en Dieu, qui fait le privilège exclusif des Chrétiens.

LE CHRÉTIEN.

Assurément.

LE PHILOSOPHE.

Mais, dites-moi, êtes-vous bien sûr d'abord que le peuple juif ait connu clairement ce Fils de Dieu, ce Verbe? Vous êtes convenu tout-à-l'heure que vous n'aviez pas le droit d'exiger des anciens Payens une plus grande connaissance

(1) Ce sont les propres paroles de S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. VII, c. xxxi.

de la véritable religion que celle qui vous suffit dans les Juifs, et qui vous permet de les comprendre comme vous faites dans la tradition religieuse. Prouvez-moi donc d'abord que les Juifs ont connu la Trinité comme l'ont connu plus tard les Chrétiens.

LE CHRÉTIEN.

Je ne vous prouverai pas cela. Mais je vous prouverai qu'ils ont eu le germe de ce que le Christianisme a révélé ensuite. Ouvrez la Bible; ne débute-t-elle pas par ces mots : « Dieu créa, » au commencement, les cieux et la terre, et la terre était sans formes, et les ténèbres régnèrent sur la face de l'abîme, et l'*Esprit de Dieu* se mouvait sur les eaux. » Dans cet *Esprit de Dieu*, distingué de Dieu même, tous les Pères de l'Église ont reconnu le Verbe, la seconde personne de Dieu. Donc, dès le premier mot de la Sainte-Écriture, la divinité de Jésus éclate. Il est le Dieu créateur, comme il devait être le Dieu sauveur. Tout le Christianisme est attaché à cette phrase :

LE PHILOSOPHE.

Je vous dirai à mon tour : Ouvrez la création

dans la Loi de Manou, et vous y trouverez :
 « Ce monde était plongé dans l'obscurité ; im-
 » perceptible, dépourvu de tout attribut distinc-
 » tif, ne pouvant ni être découvert par le rai-
 » sonnement ni être révélé, il semblait entière-
 » ment livré au sommeil. Alors le Seigneur
 » existant par lui-même, et qui n'est pas à la
 » portée des sens externes, rendant perceptible
 » ce monde avec les cinq éléments et les autres
 » principes, resplendissant de l'éclat le plus
 » pur, parut et dissipa l'obscurité. Celui que
 » l'esprit seul peut percevoir, qui échappe aux
 » organes des sens, qui est sans parties visibles,
 » éternel, l'âme de tous les êtres, que nul ne
 » peut comprendre, déploya sa propre splen-
 » deur. Ayant résolu dans sa pensée de faire
 » émaner de sa substance les diverses créatures,
 » il produisit d'abord les eaux, dans lesquelles
 » il déposa un germe. Ce germe devint un œuf
 » brillant comme l'or, aussi éclatant que l'astre
 » aux mille rayons, et dans lequel l'Être Su-
 » prême naquit lui-même en Brahmâ, l'aïeul
 » de tous les êtres. Les eaux ont été appelées
 » nârâs, parcequ'elles étaient la production de
 » Nara (l'Esprit divin) ; ces eaux ayant été le

» premier lieu du mouvement (ayana) de Nara,
 » il a, en conséquence, été nommé Nārāyana
 » (celui qui se meut sur les eaux), etc. (1). »
 Vous est-il possible, en vérité, de ne pas être
 frappé de l'identité complète de ces deux ge-
 nèses? et si les Juifs ont connu le Verbe de Dieu
 parceque Moïse dit : « Au commencement Dieu
 » créa les cieux et la terre, et la terre était sans
 » formes et vide (*inanis et vacua* (2)), comme
 » porte la Vulgate), et les eaux n'étaient pas
 » distinctes des continents, et l'*Esprit de Dieu*

(1) *Manava-Dharma-Sastra*, liv. I, sl. 5-10.

(2) Il est remarquable que la Bible, pour exprimer que la terre, ou plutôt le monde tel que se le figuraient les anciens, était sans formes, c'est-à-dire sans modifications, se serve du terme de *vacuité*. Ainsi ce qui est en puissance d'être, mais sans manifestation, est *vide*. C'est précisément l'état de *sohanya*, ou de vacuité, des métaphysiciens indiens. Fahre d'Olivet, traduisant d'après son système étymologique la Genèse de Moïse, rend ainsi les mots hébreux *thohou wa bohou*, que la Vulgate a rendus par *inanis et vacua* : « Et la terre » existait puissance-contingente d'être dans une puissance » d'être. » C'est en effet l'idée; et il est bien curieux que Fahre d'Olivet ait ainsi rencontré le même sens que la Vulgate, dont il croyait sans doute s'écarter tout-à-fait. Ainsi, dès la première ligne, le Séphier de Moïse porte l'étiquette profonde de la métaphysique antique que nous retrouvons aujourd'hui dans l'Inde, et qui était sans doute cultivée au même degré dans les collèges sacerdotaux de l'Egypte.

» *était porté sur les eaux* ; » après quoi Moÿse fait commencer la création des continents et de toutes les espèces vivantes, sans même dire quel rôle cet Esprit de Dieu ou ce Verbe joua dans cette création ; — vous est-il possible de nier que les Indiens ont connu positivement la même vérité, puisque Manou dit également, mais d'une manière bien plus explicite : « Au commencement Dieu dissipa le chaos, l'obscurité, les ténèbres, la *vacuité* ; et il produisit d'abord les eaux ; et l'*Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux*. » L'identité des deux récits, dis-je, n'est-elle pas évidente ? Mais combien Manou est plus positif sur le rôle créateur du Verbe de Dieu ! En effet, toute la création qui vient ensuite est rapportée nettement et positivement à cet Esprit de Dieu porté d'abord sur les eaux, à ce *Nârâyana*, qui n'est autre, dit Manou, que le Brahmâ actif, lequel reproduit dans toute création l'Être éternel, absolu, existant par lui-même, en un mot Brahm, ou Dieu le Père.

Vous voyez donc bien que les Indiens ont aussi rattaché la création du monde au Verbe divin. Il n'ont donc pas été là-dessus plus

ignorants que les Juifs. On pourrait même dire, suivant toutes les règles de la critique ordinaire, que la genèse de Moïse n'est qu'une copie abrégée de la genèse indienne, copie où tout le fond métaphysique disparaît sous la plume de l'abréviateur, qui ne conserve que les faits matériels et leur succession (1).

(1) Colebrooke, dans sa *Notice sur les Védas*, a traduit une portion du Rig-Véda qui renferme toute la métaphysique des récits génésiaques en général. C'est un passage que l'école Védanta désigne sous le nom d'*Aitaréya Oupanichad*. Ce récit métaphysique de la création commence ainsi :

« Originellement cet univers n'était qu'âme. Rien n'existait » d'actif. Lui eut cette pensée : *Je veux créer des mondes.* » C'est ainsi qu'il créa des mondes divers, l'eau, l'atmosphère, la terre.

» Lui eut cette pensée : *Voilà donc des mondes ; je veux » créer des gardiens des mondes.* Ainsi il tira des eaux et forma un être revêtu d'un corps. »

Quel est ce LUI, ou ce IL, qui a des pensées, qui dit : « Je veux créer, » et qui crée ?

C'est l'Intelligence, c'est Brahmâ Verbe. Mais l'Oupanichad ne le dit qu'à la fin.

Ce qui est encore remarquable pour la comparaison avec la *Genèse* de Moïse, c'est que ce Créateur commence toujours par avoir l'idée de ce qu'il crée et par contempler cette idée avant qu'elle se réalise. Fabre d'Olivet avait fort bien remarqué ces deux phases dans le récit de Moïse. Chaque acte de création, dans le *Sepher* de Moïse, est mentionné deux fois, d'abord quant à la conception ou à l'idée, ensuite quant à la réalisation. Ainsi de même, dans le *Véda* : « IL tira des eaux

Mais ce qui me prouve que les Indiens, les Égyptiens, et beaucoup d'autres nations antiques ont eu une connaissance plus grande du Fils de Dieu ou de la seconde personne de Dieu que les Juifs c'est que dans la Bible il n'est plus, en aucun autre endroit, parlé de cet *Esprit de Dieu qui soufflait sur les eaux* lors de la création. Citez-moi, en effet, un seul autre

» et forma un être revêtu d'un corps ! Il le vit, et de cet être, » ainsi contemplé, la bouche s'ouvrit comme un œuf, et de » la bouche sortit la parole. » Il ne s'agit encore là que de l'idée; l'être est tiré des eaux, il est formé, et pourtant il n'existe pas manifesté autrement que dans l'idée de l'intelligence créatrice. Ensuite cet être prend des proportions et s'incarne. Il devient l'homme.

Mais comment devient-il l'homme? En incarnant en lui toute la nature : « Le feu, devenant la parole, entra dans la » bouche. L'air, devant souffler, pénétra dans les narines. » Le soleil, devenant vue, pénétra dans les yeux, etc. »

L'homme une fois créé, la nature prend une forme. La nature existait bien déjà d'après le récit même, et pourtant, faute de l'homme, elle n'avait pas de forme. Voilà bien l'unité de l'objet et du sujet, tant cherchée des métaphysiciens. L'homme est nécessaire pour que son objet, la nature, existe réellement. Et, d'un autre côté, l'homme n'existe que parce que la nature existe en lui.

Identité de l'homme et de la nature, du sujet et de l'objet, voilà déjà un premier point. Mais en voici un second, qui n'est pas moins caractérisé dans ce récit des Vedas. C'est l'identité, comme disent aujourd'hui les Allemands, de l'homme et de Dieu. L'homme créé, il se trouve, en effet, que cet

passage où la divinité du Verbe se manifeste dans l'Écriture juive. Je sais bien que cette difficulté ayant fort embarrassé les premiers Pères du Christianisme, plusieurs ont imaginé que tout ce que la Bible rapporte des apparitions de Dieu à Abraham, à Moïse, et aux autres prophètes, devait s'entendre uniquement du Verbe, et non de Dieu le Père. « Il n'y a qu'un

homme n'est autre que le Dieu qui l'a créé, ou du moins qu'il le renferme. Car le récit continue sans autre explication : « Etant ainsi formé, il se détourna, et chercha à fuir. L'homme se efforça de le saisir, mais il ne put l'atteindre... Lui, l'âme universelle, fit cette réflexion : Comment est être pourrait-il exister sans moi ? » Brahmâ, en formant l'homme, se trouve donc s'être formé lui-même. Il s'incarne alors définitivement dans cet homme qu'il vient de créer; il s'incarne par l'intelligence; et, à cet état, il pousse plus loin la création. L'auteur sacré finit par s'écrier : « Quelle est cette âme, à quelle est cette vie, ce principe de la vie, pour que nous puissions l'adorer ? » Il énumère alors tous nos modes de perception; et il termine en disant : « Ce ne sont là que des modes variés de la conception. Mais la source, la cause, l'essence de cette conception sous ces noms divers est Brahmâ. » Ce n'est pas le Brahm primitif qu'il veut désigner; car il ajoute : « Il est Indra, il est Pradjapati (le seigneur des créatures); ces dieux sont lui. » Ainsi le dieu créateur est l'idée, la conception, l'intelligence en Brahm ou en Dieu. La pièce se termine par ces mots : « Tout est l'œil de l'Intelligence. Toute chose est fondée sur l'Intelligence. Le monde est l'œil de l'Intelligence, et l'Intelligence est Brahmâ. »

Ce que nous venons de citer est, comme nous l'avons dit,

» Dieu, dit S. Irénée, lequel a tout fait et tout
 » ordonné par son Verbe. Or ce Verbe, qui est
 » en Dieu de toute éternité, est notre Seigneur
 » Jésus-Christ, qui, dans ces derniers temps,

tiré de cette portion des livres sacrés qu'on appelle les Oupanichads. Mais dans un hymne même du dixième chapitre du Rig-Véda, on retrouve la même pensée :

« Alors il n'existait ni être, ni non-être ; ni terre, ni ciel ;
 » ni quelque chose au-dessus, ni quelque chose au-dessous ;
 » rien d'enveloppant, rien d'enveloppé ; ni solide, ni fluide ;
 » tout était abyme et ténèbres. La mort n'existait pas, la vie
 » non plus. Pas de jour, pas de nuit. Mais CELEU-LA respirait
 » sans respiration et sans souffle, seul avec celle qu'il contient
 » identifiée à lui. Rien autre que lui n'existait, rien de ce qui
 » depuis a existé. Les ténèbres étaient là ; cet univers était en-
 » veloppé de ténèbres, et il était indistinctible comme sont des
 » fluides mêlés. Mais cette masse, où tout était caché, fut or-
 » ganisée par la puissance de la Méditation. Un premier désir
 » naquit au sein de l'Intelligence, et ce désir fut l'impulsion
 » productive originelle. Cette impulsion, les sages la recon-
 » naissent dans leur propre cœur ; etc. »

Celui que l'écrivain sacré désigne par le pronom sanscrit *Tad*, CELEU-LA, c'est l'Être-Suprême non manifesté. Celle qu'il contient identifiée à lui, c'est la nature. La puissance de la Méditation, l'Intelligence, vient organiser cette masse où rien n'était distinct. Mais il est à remarquer que l'Intelligence n'agit pas sans l'impulsion d'un désir primitif. Ainsi se retrouvent en Dieu, au fond de cette théogonie, Dieu lui-même, son Intelligence, et son Amour, comme dans l'Hymne d'Orphée se retrouvent avec le *ἰσθμικὸς θεὸς ἄβυσσος*, ou le grand corps du Dieu un, son Intelligence organisatrice, *Μητις πρώτη τοῦ γένους*, et son Amour, *Ἔρως ἀβύσσου*.

» s'est fait homme et a paru parmi les hommes.
» Les prophètes, qui avaient prédit sa venue, ne
» l'avaient ainsi annoncé que parcequ'il s'était
» communiqué à eux. Il n'est pas donné à
» l'homme de voir Dieu le Père. Le Père est
» incommunicable à l'esprit humain. Ni Moïse,
» ni Élie, ni Ézéchiël, qui ont connu tant de
» choses divines, n'ont vu Dieu. C'était le
» Verbe qui parlait à Moïse, comme un ami
» parle à un ami, etc. (1). » S. Justin dit po-
sitivement la même chose, et Eusèbe établit com-
me règle de foi incontestable que « lorsque dans
» la Bible, il s'agit expressément de Dieu, c'est
» évidemment le Verbe qu'il faut entendre (2). »
Mais, en vérité, n'est-ce pas là une pure sup-
position, une interprétation gratuite de la Bible,
un subterfuge plus ingénieux que solide pour
se tirer d'une grave difficulté ? Quoi ! la Bible
dit Dieu, et vous dites le Verbe !

(1) *Contra Hæreses*, lib. IV.

(2) Quel est le Chrétien qui pense aujourd'hui que c'est Jésus lui-même qui s'est incarné sous l'ancienne Loi dans une multitude d'occasions ! Cependant c'était la croyance des Pères. Je voudrais m'étendre sur ce sujet curieux. Mais je renvoie le lecteur à l'Encyclopédie Nouvelle, art. *Arianisme*.

Au contraire, tout dans les livres de l'Inde est plein du Brahmâ Verbe, du Brahmâ seconde personne de Dieu. C'est lui qui crée le monde, c'est lui qui l'entretient, c'est lui qui le régénère, c'est lui qui le sauve. Brahm, ou Dieu le Père reste toujours incompréhensible, incommunicable à l'esprit humain, comme dit S. Irénée. Qu'est-ce qui s'incarne, qu'est-ce qui apparaît aux hommes pour les instruire et les sauver? C'est la seconde personne de Dieu, c'est le Verbe de Dieu, c'est le divin mâle (Pouroucha), c'est Brahmâ actif. Si Vichnou est appelé, comme Jésus-Christ, le sauveur, c'est que Vichnou est une incarnation de Nârâyana, de cet Esprit de Dieu qui était porté sur les eaux au temps de la création. Quelle est l'épithète ordinaire de Vichnou, et sous quel nom ses dévots aiment-ils à l'adorer? sous le nom de Nârâyana. C'est comme s'ils disaient : « Toi qui as créé le monde, tu en es l'éternel créateur et l'éternel sauveur; tu fais succéder la vie à la vie; tu es venu, sous la forme de Vichnou, nous arracher à la mort et aux ténèbres, comme tu étais venu autrefois, sortant de l'œuf d'or, arracher le monde pri-

mitti au chaos; tu es Dieu manifesté, tu es le Fils de Dieu, éternel comme ton Père, et consubstantiel avec lui. »

Quand, au commencement du dernier siècle, les Jésuites se mirent en rapport avec les Brahmes de l'Inde et avec les sectateurs de Fô ét de Lao-Tseu, en Chine, ils furent bien surpris de retrouver partout l'unité de Dieu et la Trinité. Les *Lettres édifiantes* sont pleines des traces de leur admiration et de leur étonnement. Voici ce qu'un d'eux écrivait en 1709:

« On ne peut douter que ces peuples ne soient véritablement idolâtres, puisqu'ils adorent des dieux étrangers. Cependant il paraît évidemment qu'ils ont eu autrefois des connaissances assez distinctes du vrai Dieu. C'est ce qu'il est aisé de voir par le seul livre *Panjangan* (1), dont voici les paroles que j'ai traduites mot pour mot : *J'adore cet être qui n'est sujet ni au changement ni à l'inquiétude; cet être dont la nature est indivisible; cet être dont la simplicité n'admet aucune composition de*

(1) On croit que c'est l'Almanach indien que le P. La Lane veut désigner.

» *qualités; cet être qui est l'origine et la cause*
» *de tous les êtres, et qui les surpasse tous en*
» *excellence; cet être qui est le soutien de l'u-*
» *nivers, et qui est la source de la TRIPLE*
» *PUISSANCE (1).* » Tous les travaux faits depuis
cent ans sur les monuments antiques du Brah-
manisme, et sur toutes les dérivations succes-
sives de l'ancienne religion des Védas, ont
confirmé par mille preuves irrécusables ce que
ces Jésuites avaient entrevu. La doctrine de la
Trinité est le fond de toutes les religions qui,
des sources du Gange, se sont versées sur
l'Orient tout entier. Et cette doctrine était déjà
dans les Védas; car le culte rendu aux élé-
ments dans ces livres lui est complètement sub-
ordonné. En doutez-vous? lisez ce témoignage
du savant qui a le mieux connu jusqu'ici les
Védas dans leur entier, de Colebrooke: « Les
» divinités invoquées dans les Védas paraissent
» d'abord aussi nombreuses et aussi variées que
» les auteurs des prières qui leur sont adres-
» sées. Mais, selon les plus anciennes annota-
» tions faites sur l'Écriture des Indiens, ces

(1) *Lettres Édifiantes*, tom. XI, éd. de 1784.

» noms si nombreux de personnes et de choses
 » sont tous solubles en différents titres de *trois*
 » *divinités*, et en dernière analyse d'un seul
 » *Dieu*. Le Glossaire des Védas se termine par
 » trois listes de noms de divinités : la première
 » comprend toutes celles qui répondent à la
 » manifestation divine par le feu ; la seconde
 » comprend toutes celles qui répondent à l'air ;
 » la troisième comprend toutes celles qui ré-
 » pondent au soleil. Dans ce même Glossaire,
 » il est affirmé deux fois qu'il n'y a que *trois*
 » *dieux* : TISBA ÉVA DÉVATAH. Quant à ce que
 » ces trois dieux ne désignent qu'une seule Di-
 » vinité, c'est ce qui ressort clairement de
 » nombreux passages des Védas ; mais, en ou-
 » tre, cette vérité est établie, d'une manière
 » claire et concise, au commencement de l'In-
 » dex du Rig-Véda, sur l'autorité du Véda lui-
 » même. Voici le texte : — « LES DIVINITÉS
 » SONT SEULEMENT TROIS, dont les demeures
 » sont la terre, la région intermédiaire, et le
 » ciel ; en d'autres termes, le feu, l'air, et le
 » soleil. Elles sont désignées chacune par plu-
 » sieurs noms mystérieux. Mais le Seigneur des
 » créatures (*Pradjapati*) les comprend toutes.

» La syllabe *dm* désigne la Divinité ; elle ap-
 » partient à l'Être infini, à Dieu, à l'Âme Su-
 » prême qui domine toutes les autres âmes.
 » Les déités particulières comprises dans les
 » trois régions sont des subdivisions des *trois* ;
 » car ceux-ci sont nommés et décrits diverse-
 » ment par rapport à leurs différentes opéra-
 » tions. Mais, dans le fait, il n'y a qu'une seule
 » divinité, la grande âme, qui est nommée par-
 » ticulièrement le Soleil, etc. (1). » Rappro-
 chez de cette déclaration du Glossaire des Védas
 ce que dit Manou concernant ce monosyllabe
dm, qui, suivant le Glossaire, désigne la Di-
 vinité, et vous aurez le sens de l'antique doc-
 trine métaphysique des Brahmes. Sans doute
 les Védas sont pleins de prières, de rites, et de
 sacrifices ; mais pourtant la Loi de Manou, si
 imbuë de l'esprit des Védas, déclare en vingt
 endroits que tous les actes pieux et tous les
 sacrifices ne sont que surérogatoires, et que
 toute la religion se réduit essentiellement à

(1) Voy. le *Mémoire de Colebrooke* traduit dans l'ouvrage
 publié par M. Pauthier, sous le titre de *Livres sacrés de l'O-
 rient*.

comprendre le mystère du *monosyllabe sacré*. Ce monosyllabe sacré, composé de trois lettres qui forment un seul son, c'est le symbole et le signe de la Trinité : « Le monosyllabe mystique, » dit Manou, est le Dieu suprême. Tous les » actes pieux prescrits par les Védas, tels que » les oblations au feu et les sacrifices, passent ; » mais le monosyllabe est inaltérable : c'est » Brahm, le seigneur des créatures (1). » Lisez dans le second livre de ce *Manava-Dharma-Sastra*, ce qui concerne ce monosyllabe et la prière au Soleil invisible, composée de trois stances, appelée la *Savitri*, et vous verrez, avec la plus grande évidence, qu'une doctrine secrète, supérieure aux mythes, a toujours été le partage des principaux des Brahmes, et que cette doctrine est celle de la Trinité. Dans ce second livre de Manou, qui concerne l'*initia-*

(1) Un Oupanichad de l'Yadjour-Vêda (le *Kataka-Oupanichad*) dont M. Poley a donné la traduction, dit la même chose, presque dans les mêmes termes : « D'un seul mot je » t'indiquerai le lieu vers lequel tous les Védas se dirigent, le » lieu auquel tous les rites d'expiation aboutissent, le lieu dont » le désir fait embrasser l'état de disciple des Brahmes. Cela » est *Aum*. Ce mot est l'impérissable *Bhrama*, ce mot est l'être » indestructible et suprême. »

tion et les initiés, toute la religion est manifestement réduite à un seul mystère, l'intelligence de la Trinité, à une seule formule simple qui se rapporte à ce mystère, à une seule prière qui en est l'expression. Lisez encore, dans ce même deuxième livre, ce qui concerne le sacrement fondamental des Brâhmes, leur *baptême*, sacrement de régénération, comme ils disent, sans lequel le fils même d'un Brâhme n'est pas membre de la communion religieuse, et vous retrouverez encore la Trinité. Le fond du Brâhmanisme était essentiellement une initiation spirituelle au dogme de l'unité de Dieu et de la Trinité divine; et dans cette initiation, la Sâvitri, cette prière au Soleil invisible *un et triple à la fois*, est, comme le dit Manou, *la mère du régénéré* (1).

(1) On dit ordinairement, et l'on trouve répété partout, que la Trinité indienne se compose des trois dieux Brahmâ, Vichnou; et Siva: Bhrama, dit-on, est le dieu créateur, Vichnou le dieu conservateur, et Siva le dieu destructeur. Il est certain que dans les temps modernes cette réunion a eu lieu; et on peut citer tel passage des Pouranas, où ces trois divinités sont présentées comme trois aspects différents de la Divinité une et suprême. Cependant le Brâhmanisme primitif ne connaît ni Vichnou ni Siva; ou, du moins, les développements du Vich-

Après l'Inde, j'allais vous citer l'Égypte immédiatement; tant tout me persuade que l'Égypte, sous tous les rapports essentiels de religion et de civilisation, fut une reproduction ou un analogue de l'Inde. J'allais donc vous citer les livres d'Hermès, où la doctrine du Verbe respire à toutes les pages. Mais vous m'arrêteriez encore, en me disant que le *Pitmandre* est une invention pieuse de quelque platonicien ou de quelque semi-chrétien. Je laisse donc l'Égypte pour le moment; je ferai le grand tour pour y arriver.

Je prends la Chine. A côté de Confucius, j'y trouve Bouddha sous le nom de Fô, et Lao-Tséu. Or, Bouddha, c'est comme Vichnou une incarnation du Verbe divin; et Lao-Tséu, c'est

nouisme et du Sivaïsme lui sont complètement étrangers. Il y a plus, c'est le Vichnouïsme et le Sivaïsme qui l'ont détruit. Nous avons expliqué ailleurs (Voy. l'article *Brahmanisme* de l'Encyclopédie Nouvelle) comment la doctrine métaphysique de la Trinité, telle que l'a connue le Brahmanisme antique, a engendré le développement du Sivaïsme et du Vichnouïsme, et comment il se fait que, ces deux religions ennemies du Brahmanisme s'étant établies en rivalité avec lui, cette nouvelle trinité de Brahma, de Siva, et de Vichnou, se trouve en effet une conséquence de la trinité métaphysique de l'ancien Brahmanisme.

la doctrine même ou la métaphysique de ce Verbe ou *Λόγος* créateur. Le *Tao-te-king*, le livre de Lao-Tseu, parlant de la raison divine, du *Μῆτις* d'Orphée, du *Λόγος* de Platon, du Verbe des Chrétiens, du *Nârâyana* de l'Inde en un mot, lui fait dire : « J'étais avant la manifestation d'aucune forme corporelle. J'apparus avant le suprême commencement. J'agis à l'origine de la matière encore inorganisée. J'étais présent au développement de la grande masse première, et je me mouvais au milieu de l'espace vide. » Ne retrouvez-vous pas là et le *Brahmâ* Verbe des *Védas* qui se mouvait sur les eaux avant la création, et le *Spiritus Dei* de la Bible qui était porté au-dessus des eaux avant cette même création ? Ne vous semble-t-il pas lire aussi le fameux exorde de S. Jean : « Au commencement était le Verbe ; le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. C'est en lui qu'était la vie. » De quel mot se sert S. Jean pour désigner ce Fils de Dieu qui est Dieu, cette Raison de Dieu qu'il distingue de Dieu pour en faire le Christ ? Il

l'appelle *Λόγος*. Et Platon, comment appelle-t-il la Raison divine qu'il distingue aussi de Dieu? Il l'appelle également *Λόγος* ou *Νοῦς*, la raison. Et Lao-Tseu et ses sectateurs, comment nomment-ils aussi cette Raison divine antérieure à la création et cause de la création? Ils la nomment également la Raison de Dieu, *Tao*.

Vous rappellerai-je l'étonnement de nos savants (1) en retrouvant dans le *Tao-te-king* les idées de Pythagore et de Platon? Comment a eu lieu une pareille communication? s'écrient-ils. D'où viennent ces analogies? Lao-Tseu a-t-il emprunté ses doctrines aux philosophes grecs, ou les philosophes grecs ont-ils emprunté les leurs à Lao-Tseu? Eh! doctes orientalistes, le fait est bien moins étonnant que vous ne croyez. Car ce n'est pas seulement Lao-Tseu et Platon qui ont eu ces doctrines; c'est toute la haute antiquité qui a connu cette métaphysique.

Mais ce n'est pas avec Pythagore et Platon qu'il fallait comparer la doctrine de Lao-Tseu, c'était avec le Christianisme. Car ni Pythagore,

(1) Voyez le Mémoire de M. Abel Rémusat sur Lao-Tseu.

ni Platon, ni leurs disciples, n'ont anthropomorphisé le Verbe divin, comme ont fait les disciples de Lao-Tseu et les disciples de Jésus-Christ. On nous a traduit en partie la Sainte Légende chinoise sur Lao-Tseu : après avoir répété l'axiome du *Tao-te-king*, que « le *Tao*, » ou le Verbe, fut le grand ancêtre des éléments subtils et primordiaux, l'organisateur de la terre et du ciel; qu'il prit racine dans le sein du suprême repos et du suprême vide (l'être avant toute manifestation, ou Dieu le Père), avant la grande origine (la création); que ce fut lui qui dispersa dans l'espace les éléments, et qui dissipa les ténèbres, » la Sainte Légende ajoute : « Il a transformé sa personne en revêtant un corps mortel; il a partagé toutes les destinées de ce monde de boue et de poussière. Il parut dans le monde comme un grand sage; il observa le bon et le mauvais des générations successives, et établit sa doctrine selon les temps. Il a été, suivant les temps, le grand instituteur des générations. Il a paru parmi les hommes, et il ne ressemble pas à la foule des hommes parmi les-

« quels il était compté (1). » Dites-moi si vous n'êtes pas frappé encore de la ressemblance avec S. Jean, qui continue ainsi : « La lumière » était dans le monde, et le monde a été fait » par elle; mais le monde ne l'a pas connue. » Il est venu chez soi, et les siens ne l'ont point » reçu. » La dernière incarnation du Tao, suivant les disciples de Lao-Tseu, est Lao-Tseu lui-même, qui vivait six siècles environ avant Jésus-Christ; de même que, pour les Pères du Christianisme, la dernière incarnation du Verbe divin est Jésus-Christ; de même que, pour les Bouddhistes, la Sagesse divine, après s'être incarnée dans une série de Bouddhas antérieurs à Chakia-Mouni, s'est enfin incarnée en lui au dixième siècle avant notre ère; de même enfin que, pour les diverses branches du Brahmanisme, Brahmâ le Fils de Dieu, ou Nârâyana, est devenu successivement, dans ses divers avatars, une série d'êtres différents, avant de prendre la forme de Rama et de Chrisna, ses dernières transformations.

(1) Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, traduit du chinois par M. Pauthier.

Je voudrais maintenant vous parler du Polythéisme grec et romain, et vous montrer que s'il y a un principe de théologie qui se laisse apercevoir au milieu de ce débris d'une antique religion dont les sources s'étaient perdues, c'est encore celui du Verbe créateur, du Verbe en Dieu, distingué de Dieu même. Mais la matière est épineuse, et serait longue à traiter; car les Grecs et les Romains ont si peu connu d'où leur venait leur culte, que la métaphysique est absolument étouffée sous les détails poétiques et sous les fables dans tout ce qu'ils nous ont laissé. Je me bornerai à vous dire que le mystère du Verbe en Dieu s'est manifestement conservé au sein du Polythéisme dans le mythe de Pallas, la déesse de la sagesse et de l'activité, destructrice et créatrice tour à tour, qu'on a mal à propos bornée à un rôle guerrier. Je vous ai cité tout-à-l'heure cette strophe d'Horace où il dit qu'après le *Père* c'est sa *Fille* qui mérite tous les honneurs; sa *Fille*, c'est-à-dire Minerve, sa *Sagesse*, née de lui seul, née sans mère, *proles sine matre creata*, sortie tout armée de son cerveau. Le mythe est clair et évident. S. Augustin con-

· firme cette explication, en citant (1) un passage du livre perdu de Varron, où Varron dit, en parlant des célèbres mystères de Samothrace, « qu'il a observé plusieurs choses qui » lui font connaître que de trois statues des » Dieux exposées dans ces mystères l'une signifie le Ciel, l'autre la Terre, et une autre » les *exemplaires des choses*, que Platon appelle *Idées*. » Varron, continue S. Augustin, veut que « le Ciel soit Jupiter; la Terre Junon, et les *Idées* Minerve. Il ajoute que le » Ciel est ce qui fait les choses, la Terre la » matière dont elles se font, et les *Idées* le modèle sur quoi elles se font. »

Laissons le Polythéisme, qu'il est peut-être possible de débrouiller, aujourd'hui que les sources indiennes nous fournissent manifestement le principe et l'explication de toutes ces fables que les Grecs et les Romains ne comprenaient pas, faute de la théologie qui les avait primitivement engendrées; et arrivons aux Platoniciens, qui certes ont assez parlé du Verbe. Dites-moi donc où Platon a si bien

(1) *Cité de Dieu*, liv. VIII, ch. xviii.

appris à connaître le Verbe, que c'est pour l'avoir appris chez lui que presque tous les Pères du Christianisme se sont faits Chrétiens.

S. Justin, S. Clément, S. Augustin, S. Jérôme, S. Cyrille, Eusèbe, Théodoret, et bien d'autres, n'ont-ils pas écrit, en propres termes, que Platon a connu le Père et le Fils, et celui qui procède de l'un et de l'autre, c'est-à-dire le Saint-Esprit? Origène ne se contente pas d'assurer la même chose; il accuse Gelse d'avoir dissimulé, à dessein, un passage de Platon, parcequ'il y est ouvertement parlé de Jésus-Christ; ce qui prouve que les Chrétiens n'étaient pas les seuls qui trouvaient ces grands mystères dans les écrits de Platon, et que les ennemis du Christianisme les y trouvaient comme eux, et les y voyaient avec peine.

Platon, comme vous savez, n'a pas exposé dans ses ouvrages un corps de théologie complète; il n'a pas émis non plus dans ses Dialogues tout ce qu'il pensait, ni tout ce qu'il avait appris. Aussi Porphyre et d'autres ont-ils remarqué qu'on ne peut arriver à se faire une idée de son système entier que par conjecture, parcequ'il avait aussi sa philosophie ésotérique

et ses ἀρχαῖα δόγματα (4). De là tant de controverses pour savoir si en effet la doctrine du Verbe, telle que l'a entendue Platon, est ou n'est pas exactement la doctrine du Christianisme. Il fallait bien, en effet qu'une sorte de nuage enveloppât cette doctrine dans les livres de Platon, sans quoi le Christianisme n'aurait rien eu à faire après lui, et on n'aurait pas vu Athanase et Arius combattre avec tant d'acharnement sur la nature du Fils de Dieu (2). Certes, cette doctrine du Verbe Fils de Dieu et Dieu lui-même n'est pas aussi positivement exprimée, aussi nettement formulée dans Platon que dans les livres de l'Inde. Il faut cependant qu'elle y soit au moins implicitement contenue, puisqu'un si grand nombre des Pères du Christianisme l'y ont vue, ou plutôt puis-

(1) Platon lui-même nous a laissé la preuve du soin qu'il mettait à cacher certains points de sa philosophie. Denys lui avait demandé une explication sur la nature de Dieu; il lui répond (lettre 2) par énigmes, et il recommande à son royal correspondant de tenir secrète sa doctrine, et de brûler sa lettre après l'avoir lue plusieurs fois.

(2) Les Athanasiens ont souvent reproché aux Ariens de n'être, après la venue de Jésus-Christ ou du Verbe sur la terre, qu'une reproduction pure et simple de Platonisme.

qu'ils ne sont venus la plupart au Christianisme que pour avoir été instruits par Platon à croire à ce Verbe divin. Ce qui est certain, c'est que toute la philosophie de Platon semble se rattacher à cette théologie, et n'en être que le corollaire. Le spiritualisme platonicien est constamment l'*Idéalisme*, c'est-à-dire la doctrine de l'*Idéal*, idéal créateur dont la source est en Dieu, ou plutôt est Dieu lui-même. Ce n'est pas seulement dans le *Parménides* (où il traite plus spécialement cette matière), c'est dans tous ses écrits que se retrouve à différents degrés la doctrine du Λόγος éternel et créateur. Partout, en effet, il présente comme l'objet de la véritable science, non pas la chose singulière et périssable que nous voyons dans chaque être, mais l'original immatériel et éternel sur lequel chaque chose a été faite, et qui n'est en dernière analyse que la connaissance divine, première cause des créatures. Quant à citer des passages plus particulièrement théologiques où l'Idéal, le Λόγος, le Μᾶτις, ou le Νοῦς, soit positivement considéré comme étant à la fois Dieu et une hypostase de Dieu, la chose est plus embarrassante et pourtant possible.

Les Pères de l'Église en ont remarqué plusieurs, qui leur paraissaient contenir, d'une façon ésotérique, tout le mystère du Christianisme. Je vous en citerai trois.

Dans la *République*, les interlocuteurs de Socrate lui demandent de leur expliquer la nature du Bien, l'essence du Bien et du Bon, c'est-à-dire Dieu. Socrate répond : « Je n'en » demanderais pas davantage moi-même ; mais » je crains que cela ne passe mes forces, et » qu'en tâchant de vous satisfaire, je ne m'y » prenne assez mal pour m'attirer des railleries » de votre part. Quoi qu'il en soit, mes chers, » amis, laissons pour cette fois la recherche » du Bien, tel qu'il est en lui-même : cette » recherche nous mènerait trop loin ; et j'au- » rais peine à vous expliquer sa nature, telle » que je la conçois, en suivant la route que nous » avons prise. Je veux vous entretenir, si vous » le trouvez bon, d'une *production du Bien*, » qui lui est tout-à-fait semblable ; sinon pas- » sons à d'autres choses. — GLAUCON : Non ; » parlez-nous du Fils, vous nous entretiendrez » une autre fois du Père : c'est une dette que » nous réclamerons en son temps. » Socrate.

alors commencée par une comparaison de Dieu avec le soleil. Dieu est le Soleil invisible qui éclaire le monde des idées; Dieu est le Soleil de la vie. Mais ce Soleil a sa Lumière qui rayonne de lui et qui est lui. Ce que la lumière que nous appelons physique est au soleil; la Lumière qui rayonne de Dieu l'est à Dieu. Cette Lumière rayonnant de Dieu, c'est ce que Platon, d'après l'antique théologie, appelle le *Fils*. Dieu, considéré comme le Soleil en qui est cette lumière et d'où rayonne cette lumière, est le Père: « Sachez donc que quand je parlais de la production du Bien, j'avais en vue » cette comparaison avec le soleil; où le *fils* a » également une parfaite analogie avec son » père. Le soleil est dans le lieu visible, par » rapport à la vue et aux objets qu'elle perçoit, » ce que le Bien est dans le lieu idéal, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles. » Que Socrate entende, dans tout ce passage, par le Bien, Dieu même, c'est ce qui est hors de doute, puisqu'il ajoute: « Pensez aussi que » les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement » du Bien leur intelligibilité, mais encore leur » être et leur essence; quoique le Bien lui-même

» ne soit pas un être ou une essence à la façon
 » des autres êtres, mais quelque chose bien
 » au-delà en dignité et en puissance. » *Soleil,*
lumière, vue, oeil, voilà donc les quatre ter-
 mes que Socrate distingue dans le phénomène
 de la vision ; et, transportant ce symbole dans
 la vie, après l'avoir pris de la vie, il voit, dans
 le phénomène de Dieu communiquant avec ses
 créatures, quatre termes semblables : 1^o Dieu
 en tant qu'Être, qu'il appelle le Père ; 2^o Dieu
 en tant qu'émanant de lui-même et semblable
 à lui-même, mais actif et créateur, qu'il ap-
 pelle le Fils ; 3^o une pénétration de Dieu le
 Fils et de la créature, qu'il appelle Vérité ; et
 4^o enfin la créature elle-même, ou ce que Pla-
 ton appelle l'intelligence, c'est-à-dire l'intelli-
 gence humaine. De même, dit-il, que l'œil a
 été fait en quelque sorte par le soleil pour voir
 ce qu'éclaire ce soleil, par le moyen de la lu-
 mière émanant de ce soleil, et dans une cer-
 taine pénétration de cette lumière et de l'œil,
 qui est appelée vue ou vision ; de même la
 créature a été faite par Dieu pour voir ce que
 Dieu ou l'Être révèle par le moyen de sa Lu-
 mière ou de son Fils, et dans une certaine

pénétration de cette créature et de cette divine Lumière, laquelle pénétration est la Science ou la Vérité. Hors de là, nous ne voyons pas, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas, c'est-à-dire que nous ne sommes pas dans la vie; car nous ne voyons, nous ne saisissons que des ombres de l'être, et non pas l'être.

Vous pouvez lire tout au long ce remarquable passage dans le sixième livre de la *République*. Pour moi, il renferme le clef de toute la philosophie de Platon; mais en même temps il identifie cette philosophie, par son sommet, avec l'antique théologie de l'Égypte et de l'Inde, en même temps qu'il l'identifie avec la théologie du Verbe et de la Trinité du Christianisme. Que fait, en effet, Platon, dans cette analyse de l'acte d'intelligibilité comparé à l'acte de la vision, sinon commenter pour ainsi dire la prière des Brahmes, l'hymne au soleil, la Sâvitri. Je ne vous ai pas cité ce fameux hymne du Rig-Vêda, que tant de savants, qui veulent voir partout l'astrolatrie, ont pris absurdement pour un chant de sauvages éblouis par la clarté du soleil et enchantés de sa chaleur, et qui contient précisément la

même idée métaphysique que nous venons de voir exprimée par Platon. Puisque nous sommes maintenant hors de l'Inde, ce n'est plus la peine d'y revenir, d'autant plus qu'il me faudrait quelque détail pour parler dignement de ce chef-d'œuvre de la prière. Mais je me consolerais d'avoir oublié ce point, en vous montrant dans William Jones un Oupanichad des Védas, intitulé *Ivasiam*, qui est littéralement la pensée de Platon ; le voici :

Oupanichad des Védas.

Ce que le soleil et la lumière sont pour ce monde visible, le Dieu suprême et la Vérité le sont pour l'univers intellectuel et invisible. Et comme nos yeux corporels ont une perception claire des objets éclairés par le soleil, ainsi nos âmes acquièrent une connaissance certaine en méditant sur la lumière de la Vérité qui émane de l'Être des êtres. C'est la seule lumière par laquelle nos âmes peuvent être conduites à la béatitude. Sans mains ni pieds, IL court rapidement et saisit fortement. Sans yeux, IL voit tout. Sans oreilles, IL entend tout. IL connaît tout ; mais LUI, il n'est personne qui le connaisse. Le sage lui donne le nom de grand, de suprême, de tout-pénétrant (1).

(1) W. Jones, *Extracts from the Vedas.*

Est-il possible de voir une plus parfaite concordance ? Il y en a une autre, il est vrai, tout aussi frappante : c'est celle que l'on peut établir en faisant encore intervenir ici un troisième terme de comparaison, à savoir le fameux exorde de S. Jean : « Le Verbe était avec Dieu » et Dieu était le Verbe ; et le Verbe *était la lumière*, la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant dans le monde. » Or si les Pères de l'Église ont dit, en lisant le passage de la *République* sur le divin Soleil et sur la Lumière, son Verbe et son divin Fils, semblable et consubstantiel à lui : « Voilà le Christianisme, » ne devons-nous pas dire aujourd'hui, en voyant la concordance de ce même passage de Platon avec l'antique Oupanichad, qui n'est lui-même qu'une répétition de la Sâvitri, hymne fondamental du culte des Brahmes ; ne devons-nous pas nous écrier : « La religion est une, toujours une ; la métaphysique du Christianisme est celle de Platon ; et la métaphysique de Platon est celle des Védas ! »

Dans l'*Epinomis*, après avoir parlé des honneurs qu'on doit au soleil et aux autres planètes, comme à des ouvrages merveilleux aux-

quels Dieu a imprimé le caractère de sa toute-puissance, Platon ajoute : « Le Verbe très divin a arrangé et rendu visible cet univers. » Celui qui est bienheureux admire premièrement ce Verbe, et après cela il est enflammé du désir d'apprendre tout ce qui peut être connu par une nature mortelle, persuadé que c'est le seul moyen de mener ici-bas une vie heureuse, et d'aller après sa mort dans les lieux destinés à la vertu, où, véritablement initié et uni avec la Sagesse, il jouira éternellement des visions les plus admirables. »

Dans la lettre qu'il écrit à Hermias, à Erastus, et à Coriscus, pour les exhorter à vivre en paix, il dit : « Vous lirez ma lettre tous trois ensemble ; et, pour en profiter, il faut que vous imploriez le Dieu qui dirige toute chose, tout ce qui est et tout ce qui sera, et le Seigneur père de ce Dieu conducteur et cause : Τὸν τῶν πάντων Θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα Κύριον, ἐπομνύνας. Si nous sommes véritablement philosophes, nous connaissons ce Dieu aussi

» clairement que des hommes heureux sont
» capables de le connaître (1). »

Au surplus, l'importance exclusive que l'on a longtemps attribuée aux opinions de Platon sur le Verbe, comme si sa théologie lui était tout-à-fait propre et spéciale, diminuera à mesure que l'on connaîtra mieux les sources de cette théologie. Il était déjà impossible de séparer Platon de Pythagore, et Pythagore et Platon d'Orphée, mais il est impossible aujourd'hui de séparer Platon, Pythagore et Orphée de la métaphysique orientale que les livres de l'Inde nous ont révélée. Quant à Orphée, c'est lui qui est vraiment en Grèce le Père de la théologie platonicienne. Aussi les Pythagoriciens et les Platoniciens l'appelaient-ils le Théologien par excellence.

De ce que Platon n'a pas pu ou n'a pas voulu émettre dans ses écrits tout ce qu'il pensait sur la théologie, il est résulté qu'il a eu des disciples de deux sortes. Les uns ont continué à philosopher sur le Beau, sur le Beau réel et

(1) *Epist.* 6.

incréé, bien différent de toutes les formes apparentes que nous offrent les choses périssables : « sur ce *Beau* ineffable, qui est au-dessus de la portée de nos yeux ; que l'âme a contemplé autrefois, et dont elle n'a plus qu'un souvenir semblable à celui d'un songe, exilée qu'elle est sur la terre, enveloppée d'un limon épais composé d'éléments divers qui l'agitent, et condamnée ainsi à une vie obscure et sans ordre, pleine de trouble, d'écarts et d'égarements, parceque la nature du *Beau*, qui tire son origine d'en haut, s'obscurcit et s'éclipse à mesure qu'elle descend vers nous (1). » Tel est, par exemple, au second siècle, le Platonicien Maxime de Tyr, homme éloquent et disert, fort attaché aux dogmes de Platon, mais, en vérité, peu théologien. D'autres, au contraire, moins occupés des mots que des choses, cherchèrent à pénétrer plus profondément dans la doctrine ésotérique du maître, et poussèrent à la recherche de cette théologie qui respirait au fond de sa philosophie, cachée comme dans un sanc-

(1) Maxime de Tyr, *Dissert.* XXVII.

tuaire, et pourtant rayonnante et illuminant tout dans ses écrits. De là sortit le Nouveau Platonisme avec tous ses rêves de génies, de démons, d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, réalisation des idées typiques de Platon. Mais tous ces génies et tous ces anges des philosophes de l'école de Plotin n'étaient réellement que la menue monnaie du Verbe unique, du grand *Δημιουργός* dont Platon avait parlé.

Il vint donc un moment où les philosophies orientales se trouvèrent en contact avec les écoles grecques; et ce moment fut solennel dans l'histoire du monde, car c'est alors que se forma le Christianisme. Une grande lumière jaillit, quand la philosophie des Grecs, divisée en plusieurs fleuves, et les diverses théologies de l'Orient parurent à la fois naître des mêmes sources antiques et se verser dans le même océan.

C'est ici que les rapports frappants que je vous ai montrés se dévoileraient de plus en plus, confirmés qu'ils seraient par les témoignages positifs de l'antiquité pendant une série de plusieurs siècles. Car nous retrouverions

fort aisément dans des Platoniciens tels que Philon ou Numénius, et dans les Néo-Platoniciens depuis Plotin jusqu'à Proclus, la même connaissance de la Trinité que nous venons de voir dans Platon (1). Mais ici les sources de la philosophie ne seraient plus cachées, dissimulées. Philon et Plotin, et tous leurs successeurs, d'une voix unanime, nous crieraient : La

(1) Tennemann résume ainsi la philosophie de Philon, d'après les nombreux ouvrages qui nous sont restés de lui : « Philon caractérise Dieu comme l'être réel, infini, immuable, » qu'aucune intelligence ne peut concevoir. Il se le représente, » d'après des images orientales, comme la Lumière primitive. » En Dieu sont renfermées les idées de toutes les choses possibles. La Pensée de Dieu, *Λόγος*, qui comprend les idées » des êtres divers, est le monde idéal lui-même, et s'appelle » aussi le Fils de Dieu. Ce *Logos* est à la fois l'image de Dieu » et sa Parole créatrice (*Λόγος προφορικὸς*), qui a formé le » monde sensible. De là trois hypostases de l'Être divin. » On sait que Philon naquit trente ans avant l'ère chrétienne; et, malgré les assertions d'Eusèbe et de S. Jérôme, il est démontré qu'il n'eut aucune connaissance du Christianisme.

Numénius, qui vivait en Syrie au second siècle, avait la même conception sur la Trinité que Philon. Tennemann dit de lui : « Il perfectionna la notion de la Trinité, en distinguant dans l'Être divin incorporel, d'abord le Dieu primitif, » suprême; secondement, le Créateur de l'univers, le demiurge, le *Νοῦς*, qui existe dans un double rapport, comme » Fils du Dieu primitif, et comme fabricant du monde. »

Quant à Plotin, voici le résumé que Tennemann donne de son système : « Tout ce qui existe existe en vertu de l'Unité.

philosophie de Platon, comme celle de Pythagore, comme celle de Zénon, comme toute philosophie, a sa source dans la connaissance antique de la loi de la vie appelée Trinité. Nous entendrions Proclus nous dire que l'exposition de la Trinité par Plotin, dans ses *Ennéades*, est « l'interprétation complète de » la philosophie du grand Platon, et de Platon » éclairé de Dieu. » Or on sait que Plotin, après avoir étudié à Alexandrie, sous Ammo-

• Néanmoins l'existence et l'unité ne sont point identiques ;
 • car toute existence, sortie du sein de l'Unité, est marquée
 • du sceau de la pluralité. L'Unité primitive est le principe de
 • toutes choses : c'est l'être pur sans aucun accident ; c'est
 • l'infiniment petit, et l'infiniment grand ; c'est le centre com-
 • mun et la cause de toute chose ; c'est le Bien, c'est Dieu.
 • Dans ses *Ennéades*, Plotin représente l'Unité ou Dieu com-
 • me la Lumière primitive, de laquelle incessamment sort
 • une émanation qui est encore la Lumière. Le Un, le Parfait,
 • l'Absolu, existe immuable, et tout ce qui procède de lui,
 • l'être, la raison, la vie, en émane éternellement, sans que
 • le Un perde de sa substance ; car il est simple et non multi-
 • ple. Et cette émanation n'est point une formation dans le
 • temps ; car il n'y a pas de temps pour le Un. Cette émana-
 • tion a lieu selon l'idée pure de cause et d'ordre, sans nulle
 • volonté ; car vouloir est changer. Comment donc se fait cette
 • émanation ? Le voici. En premier lieu, il émane du Un,
 • comme la lumière émane du soleil, quelque chose d'éter-
 • nel, qui, selon Plotin, est ce qu'il y a de plus parfait. C'est
 • l'Intelligence absolue, *νοῦς*, qui contemple l'Unité, et qui

nus, avait suivi l'armée de Gordien dans une expédition en Perse, pour étudier la philosophie des Mages et des Indiens.

Mais ce grand sujet touche de toutes parts à la formation du Christianisme, tandis que, pour suivre notre raisonnement, il s'agit de ce qui l'a précédé. Laissons donc les successeurs, Chrétiens ou Semi-Chrétiens, de Platon; laissons ces Néo-Platoniciens qui ne nous paraissent plus aujourd'hui, à beaucoup d'é-

« n'a besoin que d'elle seule pour être. De l'Intelligence émane, à son tour, l'Âme, l'âme du monde. Tels sont les trois principes de toute existence réalisée, et ils ont eux-mêmes leur principe dans l'Unité. C'est la Trinité, *trias*, de Plotin. »

Il est donc bien certain que la philosophie grecque a abouti, par un cercle, à l'antique philosophie orientale dont elle était issue. Et elle a eu pleine conscience de ce point de départ et de cette terminaison. Vainement Tennemann et d'autres, qui en vérité n'ont compris ni l'origine de la philosophie grecque, ni son but, se fâchent contre les Néo-Platoniciens qui travaillèrent à cette grande synthèse; vainement Tennemann s'écrie : « Alors vint la prétention de démontrer l'accord de Platon avec des doctrines antérieures dans lesquelles il était censé avoir puisé, celles de Pythagore, d'Orphée, de Zoroastre, et d'Hermès. Toutes ces tentatives, qui éloignaient la philosophie de son véritable caractère, ne servaient que l'esprit du temps, la superstition et l'exaltation mystique. » Il faudrait que Tennemann nous expliquât comment il se fait que la philosophie grecque ait fini de cette façon.

gards, qu'une secte du Christianisme, dont ils furent pourtant les plus grands adversaires; laissons aussi tous ces premiers Pères de l'Église qui ont un pied dans les philosophies de la Grèce et de l'Orient, et un pied dans le Mosaïsme transformé par l'idée d'une incarnation du Verbe en la personne de Jésus, et revenons à l'antiquité.

Nous voici encore ramenés à cette Égypte mystérieuse dont vous me niez toujours les monuments et dont vous me défendez l'accès. Cette fois, il faut bien que je l'aborde. Mais convenez qu'après ce que nous venons de voir des Indiens et des Grecs, il vous est assez difficile de soutenir que l'Égypte ne soit pas le point d'union entre la doctrine indienne et la métaphysique de Pythagore et de Platon.

Je fais donc, quant à l'Égypte, le même raisonnement sur ce second point capital de la nature divine, savoir la distinction du Verbe en Dieu, que j'ai déjà fait quant au premier, savoir l'unité et l'infinité de l'Être Suprême, et je dis : Puisque les Indiens ont connu cette distinction, à tel point qu'elle est le fond de

leur religion, pourquoi ne voulez-vous pas que les Égyptiens l'aient connu aussi ; et puisque, du consentement unanime de l'antiquité, c'est de l'Égypte que Pythagore et Platon avaient tiré leur métaphysique, comment voulez-vous que, ce dogme étant l'essence même de toute métaphysique, les Égyptiens aient enseigné Pythagore et Platon, et que cependant ce ne soit pas chez eux que Pythagore et Platon ont appris à connaître ce dogme ? La supposition est vraiment incroyable et absurde. Donc, n'aurions-nous absolument aucun vestige de l'ancienne Égypte, nous ne pourrions nous refuser, *à priori*, à croire que les Égyptiens ont connu le Verbe de Dieu.

Mais ce n'est pas tout encore ; j'ai le droit d'argumenter relativement à l'Égypte des Chrétiens eux-mêmes, et de conclure du Christianisme à l'Égypte. Tout, en effet, nous montre que c'est l'Égypte aussi bien que Platon, aussi bien que Moïse, qui a inauguré dans le monde l'idée-mère du Christianisme. Tenez, jetez les yeux sur cette curieuse lettre de l'empereur Adrien, qui, tout versé qu'il fût dans les questions religieuses, voyait à peine une nuance

entre le culte naissant des Chrétiens et le culte de Sérapis :

Lettre de l'empereur Adrien.

(Citées par Vopiscus.)

Vous m'aviez beaucoup vanté l'Égypte, mon cher Servianus; je l'ai trouvée inconstante, légère, sans aucune fixité dans les idées, et courant à tous les caprices de la renommée. Là ceux qui adorent Sérapis sont Chrétiens, et ceux qui se disent les évêques du Christ sont dévots à Sérapis. Il n'y a pas un chef de synagogue juive, pas un docteur samaritain, pas un prêtre des Chrétiens, qui ne soit livré à l'astrologie, à la divination, à la médecine charlatane. La confusion des idées est telle que, quand le patriarche visite l'Égypte, les uns le forcent d'adorer Sérapis, les autres le Christ. C'est la race la plus portée à la sédition; la plus vaine et la plus insolente qui existe. La ville est magnifique, riche, féconde; personne n'y vit dans l'oisiveté. Les uns soufflent le verre, les autres font du papier, d'autres travaillent le lin; tous paraissent avoir et ont en effet une industrie. Les goutteux ont quelque chose à faire, les boiteux ont de quoi s'occuper, et les aveugles ne manquent pas de besogne; les paralytiques mêmes ne vivent pas oisifs dans ce pays d'activité. Ils n'ont tous qu'un seul Dieu; autant dire qu'ils n'en ont pas. C'est ce Dieu unique que les Chrétiens, les Juifs, et toutes les nations qui sont ici, adorent. Rêât au

ciel que cette ville fût mieux morigénée; car elle est digne, par sa position et sa grandeur, d'être la capitale de l'Égypte, etc. (1).

Voilà ce qu'Adrien écrivait cent vingt-cinq ans après Jésus-Christ. Convenez qu'il fallait bien qu'il y eût quelque rapport entre la doctrine égyptienne et le Christianisme, pour qu'Adrien affirmât si positivement qu'en Égypte toutes les religions se confondaient en une

(4) Voici le texte de cette lettre, qui a bien offert quelques difficultés à Saumaise, à Casaubon, et aux autres commentateurs, mais dont personne n'a jamais mis en doute l'authenticité. Vopiscus la rapporte dans sa Vie de Saturnin; il dit qu'il l'a tirée des livres de Phlégon, affranchi d'Adrien. Phlégon avait écrit en grec, mais il avait inséré le texte latin de cette lettre dans son ouvrage: *Hadriani epistolam romanam ex libris Phlegontis, liberti ejus, proditam, ex qua penitus Ægyptiorum vita detegitur, indidi.*

« ADRIANUS AUG. SERVIANO COS. S.

» *Egyptum, quam mihi laudabas, Serviane charissime,*
 » *totam didici levem, pendulam, et ad omnia famæ momenta*
 » *volitantem. Illic qui Serapin colunt Christiani sunt, et*
 » *devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. Nemo*
 » *illie archisynagogus Judæorum, nemo Samarites, nemo*
 » *Christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex,*
 » *non aliptes. Ipse ille patriarcha, cum Ægyptum inviserit,*
 » *ab alijs Serapidem, ab alijs cogitur Christum... Unus illis*
 » *Deus, nullus est; hunc Christiani, hunc Judæi, hunc om-*
 » *nes venerantur et gentes, etc.* »

seule, et qu'adorer Sérapis ou suivre le Christ c'était la même chose. Et ne dites pas qu'Adrien était l'ennemi du Christianisme. Loin de là, Lampride rapporte qu'à cette époque « il forma » le dessein d'élever un temple au Christ, et » de l'admettre au nombre des dieux. » La vérité est que l'Égypte, au milieu de toutes ses superstitions, adorait, comme les Chrétiens, le Dieu *père et fils à soi-même*. Nous avons, indépendamment d'Hermès, d'autres preuves directes de cette vérité.

Je n'ose pas vous dire que ces preuves sont aussi solides et aussi évidentes que celles que j'ai tirées précédemment de l'Inde, de la Chine, et de la philosophie platonicienne; mais, en l'absence de tant de monuments de l'Égypte qui nous sont échappés, je les trouve solides et concluantes. Avant de vous les donner, permettez-moi une réflexion. Supposez que nous n'eussions pas encore les monuments indiens; que rien des Védas, du Code de Manou, des grandes épopées, ne fût traduit : que dirions-nous, et qu'a-t-on dit en effet pendant longtemps, des superstitions de l'Inde, de son polythéisme, de son culte si étrange et si compli-

qué? tout cela nous paraîtrait profondément absurde, et nous serions loin de supposer une savante théologie au-dessus et au fond de tout cela. Je crois qu'il en est de même de l'Égypte, et qu'au-dessus et au fond de toutes ces incroyables superstitions et de ce culte compliqué dont nous ne connaissons guère que les fragments, et qui nous paraît un indéchiffrable chaos, il se trouvait une théologie, une métaphysique; et je suis persuadé, pour ma part, que c'était la même théologie et la même métaphysique qui régnait aussi dans l'Inde.

Un des hommes qui ont le mieux connu les origines du Christianisme, le docte Mosheim, a dit : « Quiconque étudiera ce qui nous reste » de témoignages de l'ancienne sagesse égyptienne verra que toute cette doctrine reposait » sur un principe : savoir, que *Dieu comprend* » *tous les êtres*, et que *Dieu et le monde con-* » *stituent un seul tout qui ne peut être décom-* » *posé que par la pensée* (1). » Ainsi suivant lui,

(1) C'est à l'occasion de la doctrine d'Ammonius, le père du Néoplatonisme, le maître de Plotin et des deux Origène, que Mosheim s'exprime ainsi sur l'Égypte. (*Res. Christi. ante*

au fond et au-dessus de tout le polythéisme égyptien se trouvait le *panthéisme*. Je vais plus loin que Mosheim, et je dis que non seulement les Égyptiens connurent la véritable nature de Dieu sous le rapport de l'unité et de l'infinité, c'est-à-dire le *In Deo vivimus, et movemur, et sumus* de S. Paul, mais qu'ils s'élevèrent encore de cette connaissance à la distinction du Verbe en Dieu, c'est-à-dire qu'ils sortirent du panthéisme absolu précisément par ce côté par lequel Mosheim dit que nous pouvons en sortir. Dieu et le monde, dit Mosheim, constituent un seul tout qui ne peut être décomposé que par la pensée, *cogitando*. Mais qu'est-ce que distinguer par la pensée? Vous avez donc à votre service une pensée pour distinguer;

Constant., p. 287). Voici le passage entier : « Basin totius » Ammonianæ philosophiæ illam esse quam Ægyptiorum sacerdotibus profitebantur et ab Hermete sibi traditam esse gloriabantur disciplinam, cum multa doceant alia, tum hoc lubulenter ostendit, quod idem illud dogma, cui tota innitur Ægyptiorum sapientia, scholæ etiam ejus primum est, unde manant reliqua omnia, principium : OMNIA EX DEO SUNT ; Deus et mundus unum quoddam totum constituunt, nec idcirco, nisi COGITANDO, separari posse. Sciunt, quæ res veteres Ægyptiacas scrutati sunt, hoc dogmate universam contineri gentis hujus arcanam scientiam. »

cette pensée est donc aussi en Dieu, car apparemment elle n'est pas à vous en propre; elle vous est seulement communiquée, puisque Dieu comprend tout. Donc il y a aussi en Dieu une pensée, une raison qui dissipe le chaos, qui éclaire toutes choses, en distinguant les uns des autres les différents êtres. Il ne faut pas davantage pour sortir du panthéisme. La seconde notion de la nature divine vient à l'instant même s'ajouter à la première, et, au lieu d'être panthéiste, on est idéaliste et vraiment religieux. Je dis que tout nous prouve que les métaphysiciens de l'Égypte ont ainsi raisonné, si toutefois ils n'avaient pas ces connaissances par tradition. Je dis en un mot que les Égyptiens ont connu l'existence absolue de la Pensée divine, du *Μέντις πᾶσι τοῖς γένεσι* de leur disciple Orphée, du *ἄλογος* de leur disciple Platon.

Jamblique nous a laissé quelques-uns des dogmes de la théologie égyptienne. Voici le premier de tous ces dogmes : « Il est un Dieu antérieur aux commencements de toutes choses. » Il existait avant le premier Dieu. Il demeure » immuable dans son unité. Il est la source de » tout. Il existe par lui-même. Il est le principe

» et le dieu des dieux
» tence (1). »

Ce Dieu antérieur, et
» dant au Brahm absolu
particulièrement chez
d' *Amôn* ou d' *Amoun*.
l'impénétrable, suivant
Plutarque (2). Il n'est
» Grecs aient retrouvé
dieux et des hommes.
» mon par les Égyptiens
Plutarque dit la même

Mais après ce Dieu
» premier Dieu que
suite, quand il dit du
» avant le premier Dieu
émané du Dieu essen
Égyptiens *Knouphis*
» *μουφης*, le Dieu consi
» sidéré comme archi

(1) *De Myst. Egypt.*, etc.

(2) *De Iside et Osiride*.

(3) *Buterp.*

(4) *De Isid. et Osirid.*

est appelé Kneph par les Égyptiens ; dit Eusèbe (4).

Tout atteste que Kneph est le Verbe ou le *Spiritus Dei* dont parle la Genèse de Moïse : le nom même de Kneph le prouve. Tandis que le nom d'Ammon exprimait l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu le Père, le mot égyptien *neb* ou *nef*, dont les Grecs ont fait *Kneph*, signifie l'*esprit*, dans le sens du *Spiritus* des Latins, du *πνεῦμα* des Grecs ; c'est le souffle qui anime et fait vivre le monde. Kneph, au reste, était tellement considéré comme ne faisant qu'un avec son Père, que c'était encore Ammon que l'on adorait en lui. Amôn-Knouphis était une forme, une manifestation, une hypostase d'Ammon.

Comment se représenter l'être incompréhensible que le Christianisme a appelé Dieu le Père ? Les Égyptiens, tout en l'appelant l'incompréhensible, Amôn, l'adorèrent, comme les Indiens, sous la manifestation de la lumière ou plutôt du soleil. Ils l'appelèrent Amôn-Ra, joignant le nom du soleil, *Ra*, à son nom d'incompréhensible. Mais les Égyptiens le comprirent

(4) *Preparat Evangel.*, liv. III, n. 44.

» et le dieu des dieux. De lui émane l'existence (1). »

Ce Dieu antérieur, ce Dieu essence, répondant au Brahm absolu des Indiens, était désigné particulièrement chez les Égyptiens sous le nom d'*Amôn* ou d'*Amoun*, c'est-à-dire le *caché* ou l'*impénétrable*, suivant Manéthon, cité par Plutarque (2). Il n'est pas étonnant que les Grecs aient retrouvé Jupiter dans ce Père des dieux et des hommes. « Zeus est nommé Ammon par les Égyptiens, » dit Hérodote (3). Plutarque dit la même chose (4).

Mais après ce Dieu essence, quel est donc ce premier Dieu que Jamblique fait venir à sa suite, quand il dit du Dieu essence : « Il existait avant le premier Dieu? » Ce premier Dieu, émané du Dieu essence, se nommait chez les Égyptiens *Knouphis* ou *Kneph* : c'est le *Αγιοποιος*, le Dieu constructeur de Platon. « Considéré comme architecte de l'univers, Dieu

(1) *De Myst. Egypt.*, sect. viii, c. 2.

(2) *De Iside et Osiride*.

(3) *Interp.*

(4) *De Isid. et Osirid.*

est appelé Kneph par les Égyptiens ; dit Eusèbe (4).

Tout atteste que Kneph est le Verbe ou le *Spiritus Dei* dont parle la Genèse de Moïse : le nom même de Kneph le prouve. Tandis que le nom d'Ammon exprimait l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu le Père, le mot égyptien *neb* ou *nef*, dont les Grecs ont fait *Kneph*, signifie l'*esprit*, dans le sens du *Spiritus* des Latins, du *πνεῦμα* des Grecs ; c'est le souffle qui anime et fait vivre le monde. Kneph, au reste, était tellement considéré comme ne faisant qu'un avec son Père, que c'était encore Ammon que l'on adorait en lui. Amôn-Knouphis était une forme, une manifestation, une hypostase d'Ammon.

Comment se représenter l'être incompréhensible que le Christianisme a appelé Dieu le Père ? Les Égyptiens, tout en l'appelant l'incompréhensible, Amôn, l'adorèrent, comme les Indiens, sous la manifestation de la lumière ou plutôt du soleil. Ils l'appelèrent Amôn-Ra, joignant le nom du soleil, *Ra*, à son nom d'incompréhensible. Mais les Égyptiens le comprirent

(4) *Preparat Evangel.*, liv. III, n. 41.

aussi comme Esprit intelligent, comme Créateur, comme Verbe; et ils l'appelaient Knouphis, l'Esprit de Dieu; et ils séparèrent dans la nature de Dieu cette pensée, considérée comme existant absolument par elle-même, et par conséquent incréée et éternelle ainsi que Dieu.

Il est curieux qu'il nous reste encore des traces de cette doctrine antique de l'Égypte dans le petit nombre d'inscriptions monumentales que nous avons pu déchiffrer. Voici trois inscriptions traduites par M. Champollion : « Amôn-Ra est le roi des dieux, le seigneur des zones de l'univers, le maître du firmament. » — « Knouphis est l'esprit créateur de l'univers, le principe de vie des essences divines, le soutien de tous les mondes. — « Les habitants de la Thébaine reconnaissent Knéph pour incréé et immortel » (1).

Admettez-vous que nous puissions avoir confiance dans la fidélité de ces traductions des antiques hiéroglyphes? En ce cas, combien doit vous paraître significative cette dernière inscription : « Les habitants de la Thébaine

(1) Notice du Musée Charles X et Lesroses de l'Égypte.

reconnaissent Kneph pour incréé et immortel. » Qu'est-ce que Kneph, en effet ? c'est, nous répond Eusèbe, « Dieu considéré comme architecte ou *démionorgas* de l'univers. » Or, qu'est-ce que le Verbe chrétien ? qu'est-ce que Jésus-Christ ? c'est, répondent unanimement tous les Pères, « Dieu dans sa deuxième hypostase, c'est-à-dire considéré comme créateur et sauveur. » Donc Kneph jouait dans la théologie égyptienne le même rôle que le Verbe a joué dans la théologie chrétienne. Or quelle a été, en effet, la grande question du Christianisme, la question décisive, la question qui a donné lieu à l'Arianisme ? C'a été de savoir si le Verbe était *créé* ou *incréé*. Donc, il semble que bien des siècles avant Arius, ayant Athanase, la même question qui divisa les Chrétiens avait occupés les Égyptiens. Donc, de toute façon, la théologie égyptienne reposait sur le même terrain que la théologie chrétienne. Donc, Kneph incarné eût été pour l'Égypte ce que Jésus fut pour les Chrétiens.

De même, donc, que les Indiens ont distingué profondément Brahmâ actif, ou Dieu le Fils, de Brahm neutre, ou Dieu le Père, les

Égyptiens reconnaissaient également, au-dessus du Dieu créateur, un Dieu essence, qui demeurerait immuable, comme dit Jamblique, dans la *solitude de son unité*. On le plaçait dans le plus haut du ciel, environné d'un nuage épais qui le rendait invisible, impénétrable aux yeux des hommes. « Je ne le vois pas, » disait Orphée, qui, au rapport de Diodore et de tous les anciens, avait puisé sa doctrine en Égypte; « Je ne le vois pas, car il est enveloppé d'un nuage :

» Αὐτὸν δ' οὐκ ὁράω, περὶ γὰρ νέφος ἐστρικται.

Ce Dieu essence des Égyptiens engendrait un Fils, qui n'était autre que lui-même se révélant et se manifestant. C'est ce second principe, ou plutôt comme vous dites, vous autres Chrétiens, cette seconde personne de Dieu, qui est si célèbre dans l'antiquité égyptienne et grecque, et chez les Gnosliques, sous le nom de *Démïourgos*, le Créateur ou Fabricateur du monde. L'identité du Brahm absolu des Indiens devenu dans sa manifestation créatrice Brahmâ, le Dieu actif, le Dieu créateur et sauveur, avec le Dieu essence de l'Égypte devenu dans sa manifestation créatrice Dé-

miourgos, le Dieu actif, le Dieu créateur et sauveur, me paraît donc incontestable. Cette théologie était d'ailleurs si connue en Égypte, que Julius Firmicus, qui n'avait pas encore embrassé le Christianisme lorsqu'il composa ses livres d'astronomie, commença à expliquer les mystères égyptiens en invoquant : « Celui qui est le père et la mère de toutes choses, l'auteur de tous biens, Père et Fils à soi-même (1). » Cette grande distinction de Dieu le Père et de Dieu le Fils, ou de son Verbe, était également répandue en Grèce et dans l'Asie Mineure, soit parmi les prêtres ; soit parmi les philosophes. Lactance rapporte qu'à Colophon l'oracle d'Apollon, interrogé sur la nature de Dieu, fit une réponse en vingt-et-un vers, qui nous ont été conservés par Lactance lui-même et par d'autres auteurs. Dieu y est défini :

Αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ τε, πατήρ, υἱὸς αὐτοῦ ἑαυτοῦ ;
 Αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀσυφελικτος,
 Οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενον, ἐν πυρὶ ναίων.

c'est-à-dire : « Père à lui-même et sans Père,

(1) Il n'y a pas à dire, contre ce témoignage de Julius Fir-

» Père et Fils; à la fois, incréé, incompris,
 » éternel, immuable; dont le nom même ne
 » peut s'exprimer, et régnant dans l'éther; »

Les écrits des Pères sont remplis de citations
 semblables à ces vers sibyllins cités par Lac-
 tance. Aujourd'hui vous rejetez tout cela, en
 l'attribuant à la fraude pieuse des premiers
 Chrétiens; qui, dites-vous, mettaient leur pro-
 pre doctrine dans la bouche des Payens et de
 leurs oracles. Il faut avouer qu'en ce cas vos
 écrivains sacrés ont montré bien peu de crê-
 dité, en se laissant tromper si grossièrement
 par leurs propres co-religionnaires! Combien
 il est plus sensé de croire que beaucoup de ces
 textes, qui ont tant servi à propager le Chris-
 tianisme, étaient vrais et authentiques, et qu'ils
 s'expliquent par la similitude qui existait en-
 tre la théologie des mystères, la théologie d'Or-
 phée, en un mot la théologie de l'Égypte, et la
 théologie du Christianisme naissant,

micus, que c'est celui d'un Chrétien qui a pu attribuer aux
 Égyptiens une idée empruntée au Christianisme; car l'auteur
 des livres sur l'astronomie était alors si peu Chrétien, que Ba-
 ronius et d'autres ont mieux aimé supposer un second Julius
 Firmicus que de lui attribuer ces auxrage.

Le **Kneph** des Égyptiens était-il, oui ou non, « Dieu architecte de l'univers, » comme dit **Ensebe**? S'il l'était, pourquoi les vers cités par **Lactance** seraient-ils faux? On a bien pu connaître à **Colophon**, dans l'intérieur d'un temple, ce qui était connu dans les temples d'Égypte, ce que savaient tous ceux qui avaient étudié la théologie égyptienne, ne que d'ailleurs **Orphée**, **Pythagore** et **Platon** avaient très explicitement enseigné.

Il me reste, sur l'Égypte, à répondre à une objection que vous ne manquerez pas de me faire. Pourquoi, me dites-vous, si les Égyptiens ont si bien connu la nature divine, sont-ils cependant tombés dans un polythéisme si étrange et dans une idolâtrie si grossière? Je pourrais vous répondre par l'exemple de l'Inde, qui a certainement distingué le Verbe du Père, et qui n'en a pas moins donné dans l'adoration, illimitée d'une multitude de dieux. Mais cela ne vous convaincrat pas. J'aime mieux vous dire à quoi j'attribue ce phénomène pour l'Égypte comme pour l'Inde. Avez-vous remarqué, dans l'inscription du grand temple d'Ensch (la seconde des inscriptions traduites par M. Gham-

pollion que je vous ai citées), cette définition de Kneph ou du Verbe divin : « Il est » l'esprit créateur de l'univers, *le principe de » vie des essences divines*, le soutien de tous les » mondes. » Cette définition montre que les Égyptiens faisaient de Kneph la source de beaucoup d'autres divinités, qu'ils l'incarnaient pour ainsi dire dans une multitude d'autres dieux, ce qui par conséquent ouvrait la porte à un polythéisme indéfini. Les Indiens aussi, avec leurs nombreux avatars de Brahmâ et de Vichnou, sont tombés dans le polythéisme. Vous avez bien manqué vous-mêmes, Chrétiens, d'y tomber de la même façon, car si l'idée des Pères, que les diverses apparitions divines dont il est question dans la Bible étaient des apparitions antérieures de Jésus, avait été prise plus au sérieux, et que ces apparitions eussent été mieux caractérisées dans la Bible, vous auriez eu une foule de Jésus à adorer dans chacune de ces phases de son intervention céleste.

Je m'arrête. Pourquoi me fatiguerais-je à vous prouver que la notion du Verbe en Dieu était le fond de la théologie égyptienne,

comme elle était le fond de la théologie et de la métaphysique de l'Inde? S'il n'en avait pas été ainsi, dites-moi pourquoi tant de Pères du Christianisme se sont appuyés, pour étayer la doctrine du Verbe, du témoignage d'Hermès et des autres écrivains théologiques de l'Égypte?

Vous voyez donc bien, en définitive, que les Juifs ne sont pas les seuls qui, avant le Christianisme, aient eu connaissance de la distinction en Dieu du Verbe créateur. Je crois même que vous serez forcé de convenir que les Juifs en ont eu une connaissance beaucoup moins ample que les Indiens, les Égyptiens et les Grecs.

S 4. Toutes les religions ont eu le même fond métaphysique.

LE CHRÉTIEN.

Je vous dirai toujours, avec toute l'Église, que si les Gentils ont eu quelque vague notion du mystère de la nature divine, c'est qu'ils l'ont empruntée aux livres saints, à Moïse et aux Prophètes.

LE PHILOSOPHE.

Les Pères de l'Église ont cru cela, et ils

ont pu le croire sans déraison. Mais aujourd'hui que nous possédons les sources indiennes, ce serait folie que de soutenir une pareille prétention. Qu'il l'idée du Dieu Père, Fils, et Saint-Esprit, est l'idée même de l'ÊTRE dans la métaphysique indienne; et vous voudriez que les Juifs, qui n'avaient aucune science métaphysique, et qui ne nous ont pas laissé un seul monument en ce genre, soient les premiers inventeurs de cette théologie? Mais comment les Indiens auraient-ils fait pour emprunter leur théologie aux Juifs, quand cette théologie n'est que le résultat de leur propre métaphysique?

Je vous dis, moi, que c'est par l'Égypte et Platon que la doctrine du Verbe est entrée dans le Christianisme, est devenue le Christianisme. Cette vérité est tellement certaine, et je dirais volontiers tellement évidente, que je ne comprends pas qu'on puisse la nier.

Je vous dis, de plus, qu'il y a identité de toutes les religions diverses quand on en considère le fond métaphysique, et que la forme seule diffère. Je vous dis que le Verbe des Chrétiens est le Verbe de Platon, le Verbe des polythéistes, le Verbe de Lïo-Tien, le Verbe

des Egyptiens, le Verbe des Indiens. Je vous dis qu'en effet cette notion du Verbe, ou plutôt de la Trinité, ou, comme disaient les Pères du Christianisme, des trois hypostases de Dieu, est le fondement de toute métaphysique, et par conséquent de toute philosophie et de toute religion. Comprendre la vie du moi, l'être, et de là s'élever à la connaissance de nos rapports avec l'Être des Êtres, et à la connaissance de notre destinée et de notre immortalité, voilà le champ de la religion. Croire donc Dieu un et triple à la fois, puisque nous retrouvons cette unité et cette triplicité dans toute manifestation de la vie, soit en nous, soit dans la nature extérieure; voilà ce qui nous est imposé comme le fondement même de la religion. Cette croyance est vraie, puisque notre conscience nous la révèle, et que tous les phénomènes de la nature nous la révèlent également. Et si elle est vraie, elle est divine; et c'est peut-être la plus haute conception que nous puissions avoir de Dieu; c'est du moins la plus haute qu'on en ait eue jusqu'ici. Mais ce qui est faux, ce qui est une erreur, ce qu'il ne faut plus croire, ce qu'il faut abandonner

comme une déception où l'esprit humain a dû tomber, mais dont il a pu se relever, c'est que ce Verbe, qui est Dieu ou la Vie dans ses manifestations, se soit incarné spécialement dans tels ou tels hommes, d'une façon essentiellement différente de celle dont il s'incarne dans l'Humanité en général. Les Payens l'adoraient dans Minerve, et racontaient de Minerve une multitude d'apparitions fabuleuses. Les Indiens en ont tiré les incarnations de Brahmâ, les incarnations de Vichnou, les incarnations de Rama, les incarnations de Chrispa, les incarnations de Bouddha. Les Chinois, adoptant cette doctrine, ont aussi incarné le Verbe dans ce Lao-Tseu qui la leur avait apportée. Les Egyptiens ont adoré de même Hermès et son fils Thoth, représentants de cette doctrine; et vous, Chrétiens, vous avez fait la même chose pour Jésus-Christ.

Qu'est-ce que le Christianisme en dernière analyse? C'est l'anthropomorphisme appliqué à la notion métaphysique de l'Être ou de la Vie.

LE CHRÉTIEN.

Quoi! vous prétendez qu'indépendamment de toute révélation par voie d'incarnation di-

vine, l'Humanité a pu et dû avoir la connaissance de la nature une, et trinaire de l'être en général, et par conséquent de l'Être des êtres; et vous soutenez que la découverte de cette métaphysique remonte à une époque antérieure à toutes les religions connues?

LE PHILOSOPHE.

Je le soutiens.

LE CHRÉTIEN.

Expliquez-moi donc clairement ce point de métaphysique, qui, dites-vous, est la source et la vérité fondamentale de toute religion, et dont toutes les religions sont, suivant vous, dérivées.

LE PHILOSOPHE.

Je ne recule pas devant votre défi. Mais voici déjà longtemps que nous conversons. Permettez-moi de renvoyer ce sujet à un autre moment (1). En attendant, convenez que j'ai, dès aujourd'hui, le droit de conclure, uniquement en vertu de l'histoire, et indépendamment de

(1) Voy. l'article *De Dieu, ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universel* (REVUE INDÉPENDANTE, livraison d'avril, 1843).

pollion que je vous ai citées), cette définition de Kneph ou du Verbe divin : « Il est » l'esprit créateur de l'univers, le principe de » *vie des essences divines*, le soutien de tous les » mondes. » Cette définition montre que les Égyptiens faisaient de Kneph la source de beaucoup d'autres divinités, qu'ils l'incarnaient pour ainsi dire dans une multitude d'autres dieux, ce qui par conséquent ouvrait la porte à un polythéisme indéfini. Les Indiens aussi, avec leurs nombreux avatars de Brahmâ et de Vishnou, sont tombés dans le polythéisme. Vous avez bien manqué vous-mêmes, Chrétiens, d'y tomber de la même façon, car si l'idée des Pères, que les diverses apparitions divines dont il est question dans la Bible étaient des apparitions antérieures de Jésus, avait été prise plus au sérieux, et que ces apparitions eussent été mieux caractérisées dans la Bible, vous auriez eu une foule de Jésus à adorer dans chacune de ces phases de son intervention céleste.

Je m'arrête. Pourquoi me fatiguerais-je à vous prouver que la notion du Verbe en Dieu était le fond de la théologie égyptienne ;

comme elle était le fond de la théologie et de la métaphysique de l'Inde? S'il n'en avait pas été ainsi, dites-moi pourquoi tant de Pères du Christianisme se sont appuyés, pour étayer la doctrine du Verbe, du témoignage d'Hermès et des autres écrivains théologiques de l'Égypte?

Vous voyez donc bien, en définitive, que les Juifs ne sont pas les seuls qui, avant le Christianisme, aient eu connaissance de la distinction en Dieu du Verbe créateur. Je crois même que vous serez forcé de convenir que les Juifs en ont eu une connaissance beaucoup moins ample que les Indiens, les Égyptiens et les Grecs.

S. A. Toutes les religions ont eu le même fond métaphysique.

LE CHRÉTIEN.

Je vous dirai toujours, avec toute l'Église, que si les Gentils ont eu quelque vague notion du mystère de la nature divine, c'est qu'ils l'ont empruntée aux livres saints, à Moïse et aux Prophètes.

LE PHILOSOPHE.

Les Pères de l'Église ont cru cela, et ils

au fond du sanctuaire et dans l'âme des sages, la connaissance de Dieu, et par conséquent de la religion.

Voyez donc, dis-je, combien votre tradition est étroite et fausse ! Agrandissez, agrandissez cette religion dans le passé. Posez en principe que quiconque a connu la nature divine telle que le Christianisme l'a connue à son tour, a participé par cela même à la vraie religion. Mais, ce principe posé, l'idée essentielle du Christianisme ou de la vraie religion se réduisant à la vérité métaphysique de l'unité et de la trinité divine, vous êtes à l'instant même entraîné à d'immenses conséquences ; car vous êtes forcé de dire avec moi que le Christianisme n'a été dans le passé qu'une secte de la véritable religion.

En même temps une autre conséquence se découvre. Celle-ci regarde l'avenir comme la première regardait le passé. De même que vous êtes forcé, dans le passé, de renouer à la chaîne de l'Humanité tant d'anneaux précieux que vous en aviez si injustement séparés, de même vous devez comprendre que l'Humanité, abandonnant les formules incomplètes et fausses

où elle avait enfermé l'idée métaphysique, mais conservant précieusement cette idée sans avoir besoin désormais de l'envelopper de voiles, tend à se reliait tôt ou tard dans une unité immense, bien autrement vaste que le Christianisme. Donc, dans l'avenir aussi, le Christianisme ne peut vous apparaître que comme une secte, c'est-à-dire qu'il perdra son nom de religion, et que la religion ne sera pas le Christianisme. Donc, de toute façon, que vous contempriez le passé avec les lumières historiques que nous avons aujourd'hui, ou que vous plongiez dans l'avenir, vous êtes obligé de voir l'Humanité religieuse sous l'aspect d'une Église nouvelle bien autrement vaste que votre Église; et par conséquent j'ai eu raison de vous dire, en commençant notre entretien, que le *Christianisme n'est qu'une secte de la véritable religion.*

Le seul obstacle, en effet, à cette communion générale que je conçois, c'est la portion d'idolâtrie que chaque nation ou chaque siècle a en propre. Permettez-moi de prendre un exemple pour vous faire mieux saisir ma pensée. Pourquoi les Pères du Christianisme

n'ont-ils pu sauver Platon ? De l'aveu même de S. Augustin, de Platon au Christianisme il n'y a qu'un pas. La métaphysique est la même, la religion est donc essentiellement la même. Cependant ce que Platon n'a pas su, c'est que le $\Delta\omicron\gamma\omicron\varsigma$, le Verbe, paraîtrait parmi les hommes, ou avait déjà paru dans des incarnations antérieures chez les Juifs. Que Platon sache cela, qu'il admette l'incarnation divine du Verbe de Dieu dans la personne du Messie des Juifs, et Platon est chrétien, et Platon est le premier Père du Christianisme, et Platon à vos yeux est grand comme Moïse, il est prophète comme Isaïe et David. Mais Platon n'a pas su cela, et ceux qui s'arrêtent au Platonisme, et qui ne franchissent point le pas, sont, suivant S. Augustin et tous les Pères, rejetés de la vraie religion dans les limbes philosophiques. Ce point est en effet le propre du Christianisme, c'est ce qui le distingue profondément du Platonisme. Mais c'est précisément ce point que je soutiens être la portion d'idolâtrie propre au Christianisme. Hé bien, admettez pour un moment l'inverse. Forcez votre pensée à supposer que le Christianisme arrivera à se

désanthropomorphiser (pardonnez-moi l'expression), c'est-à-dire que les hommes religieux de l'avenir, en comprenant la métaphysique et l'essence du Christianisme, rejetteront comme une erreur l'idée que Jésus a été véritablement l'incarnation particulière du Verbe divin. Ne voyez-vous pas la différence immense qui en résulte à l'instant même? De même que le Platonisme n'est pas le Christianisme, parce que le Christianisme a anthropomorphisé le Verbe de Platon, de même la religion dont je parle sera autre nécessairement que le Christianisme, parcequ'elle aura désanthropomorphisé ce même Verbe. Si S. Augustin disait vrai au point de vue chrétien (et il disait vrai), il est impossible que l'inverse de sa proposition ne soit pas également vrai et incontestable. Donc la religion de l'avenir pourrait être identiquement conforme, pour l'essence métaphysique, avec le Christianisme, et ne serait pas pour cela le Christianisme.

C'est ainsi que je comprends qu'aux deux bouts de la chaîne, passé et avenir, l'Humanité tout entière se relie dans une religion qui em-

brasse le Christianisme , mais qui n'est pas le Christianisme.

Permettez-moi de prendre encore un exemple qui vous paraîtra peut-être infini. en un pareil sujet, mais qui pourtant est bien significatif, à mon gré. Il y a eu longtemps en France une Normandie, une Picardie, une Bretagne, une Bourgogne, et une foule d'autres provinces, qui alors étaient autant d'États, souvent ennemis les uns des autres. Ainsi, au point de vue actuel de la France, on peut dire que notre pays a été longtemps morcelé en une multitude de partis, qu'on pourrait appeler, quant au patriotisme actuel, des sectes véritables ; c'étaient autant de membres d'un même corps, qui, au lieu d'être réunis par une intime harmonie, s'ignoraient les uns les autres quand ils ne se querellaient pas. Et cependant la France pré-existait bien réellement dans ce chaos d'éléments en apparence contraires. Hé bien, si *parva licet componere magnis*, il en est de même de la religion. Le genre humain a été longtemps parqué et est encore aujourd'hui morcelé en plusieurs religions ennemies. Chacune de ces religions a même ignoré souvent

ce qu'elle devait à d'autres. C'est absolument comme ces Bretons, ces Picards, ces Normands, qui s'ignoraient ou se battaient les uns contre les autres, quoique souvent ils eussent les mêmes ancêtres, et que le même sang coulait dans leurs veines. Tous ces États divers ont fini par se fondre, se souder en une seule nation; et aujourd'hui un sentiment unique a remplacé tous les petits patriotismes étroits et exclusifs. De même, vous dis-je, la vie particulière qui a animé toutes les religions ennemies qui se sont succédé dans l'Humanité, et qui se partagent encore aujourd'hui le monde, est une vie de sectaires par rapport à la grande unité religieuse qui doit réunir un jour toute la famille humaine. Le sentiment patriotique résumé dans le nom de Français n'est évidemment que la transformation de l'ancien patriotisme des provinces particulières qui composent aujourd'hui la France. Il fut donc bon, il fut excellent, il fut nécessaire qu'un homme dît autrefois : « Je suis Breton, Bourguignon, ou Picard; » mais si un homme me disait aujourd'hui : « Je suis Breton, ou Bourguignon, ou Picard, avant d'être Français, » je lui dirais :

Vous êtes un sectaire ; la Bretagne, la Bourgogne, ou la Picardie, ne sauraient plus avoir, au point où nous sommes, d'existence propre et séparée de celle des autres provinces de notre territoire. Et je dis de même au Chrétien : Vous êtes un sectaire ; le Christianisme, au point où nous sommes, ne peut plus se comprendre isolé des autres religions qui l'ont précédé et qui lui ont donné naissance ; il ne peut plus se comprendre comme une individualité vivante au sein de cette religion plus universelle et plus vaste qui commence à se former dans l'Humanité ; il disparaît dans le passé comme une de ces provinces qui ont été nécessaires pour former la France, mais qui ne sont plus nécessaires dès que la France existe, et dont l'existence même est contradictoire à celle de la France.

§ 5. La religion est à la fois permanente et progressive.

LE CHRÉTIEN.

Ainsi donc, suivant vous, la religion est perfectible ?

LE PHILOSOPHE.

Ne vous ai-je pas montré que vous étiez vous-même forcé de convenir que le Christianisme avait passé d'évolution en évolution et de progrès en progrès? Je n'ai donc fait que généraliser votre idée. De la race juive et de la lignée des Juifs et des Chrétiens, je l'ai étendue à toute l'Humanité. Vous êtes forcé de dire : Le Christianisme est progressif. Je dis, moi : La religion est progressive.

LE CHRÉTIEN.

Et dans cette religion perfectionnée dont vous dotez l'avenir, vous conservez certains dogmes métaphysiques qui vous paraissent éternels, tels que l'Unité de Dieu et la Trinité divine?

LE PHILOSOPHE.

Oui. Nous venons d'embrasser en ces deux points les principes essentiels de toute religion et de la seule vraie religion possible. Toute métaphysique, toute philosophie, toute religion (ce qui est la même chose), suppose uni-

quement la connaissance de l'Être des êtres : hors de cette connaissance, point de métaphysique, point de philosophie, point de religion ; avec cette connaissance, une seule métaphysique, une seule philosophie, une seule religion. Or, je vous le répète, la plus haute connaissance que nous ayons de l'être, de la vie, et par conséquent de l'Être des êtres, de Jove, de Jéhovah, de Dieu, c'est son unité et sa triplicité.

LE CHRÉTIEN.

Et toutes les religions différentes que les divers peuples du monde ont successivement adoptées vous paraissent des formes passagères et progressives d'une vérité éternelle ?

LE PHILOSOPHE.

C'est ce que je pense. Je suis en cela de l'avis du théologien Lessing, du célèbre philosophe Kant, et de plusieurs autres écrivains modernes.

LE CHRÉTIEN.

En effet, vous n'êtes pas le premier qui ayez mis en avant cette rêverie que la religion est

progressive. Mais votre système s'éloigne infiniment de la manière de voir de ceux qui, comme Benjamin Constant, ont voulu réaliser historiquement cette idée, et qui ont cherché à montrer la vérité religieuse se développant à travers les siècles, de religion en religion. Pour eux, il n'y a jamais rien de vrai au fond de chacune des religions; et, de religion en religion, il se trouve en définitive que l'Humanité n'a jamais embrassé que du vent. Aussi arrivent-ils eux-mêmes à je ne sais quelle religiosité vague et insaisissable. J'avoue que votre perfectibilité religieuse, qui repose sur un fond métaphysique éternel, me satisfait mieux.

LE PHILOSOPHE.

Le fond de la religion est éternel; car c'est la connaissance subjective que nous avons de la Vie qui est ce fond; mais la manifestation objective qui en résulte est variable et changeante suivant les progrès de notre connaissance.

Quoi! la même religion pour tous les siècles!!! A toutes les périodes de civilisation, l'homme pourrait avoir la même connaissance

objective de Dieu et de soi-même ! Mais ce serait toujours le même homme ! Si vous, Catholique, vous pensiez identiquement sur Dieu et la vie éternelle ce que pouvait penser un Chrétien du premier siècle, ni plus ni moins, vous seriez ce Chrétien du premier siècle, et vous ne seriez pas un homme de notre temps.

N'est-il pas vrai que toutes les connaissances aboutissent à la religion ; que vous ne pouvez pas jeter les yeux sur aucune chose du monde, sans avoir, à cette occasion, un sentiment religieux, au moins indirectement, puisque toujours Dieu se manifeste dans ses œuvres ? Comment donc voulez-vous que, toutes les connaissances humaines variant et progressant avec les siècles, la religion elle-même ne varie pas ?

Un homme aujourd'hui peut-il considérer le ciel avec le même sentiment que le considérait un Juif ou un Chrétien des premiers âges ? L'astronomie d'aujourd'hui nous donne-t-elle du ciel les mêmes idées que l'astronomie que S. Grégoire enseignait à son peuple d'Antioche ? Pouvons-nous croire à la vie éternelle et à la résurrection par l'argument qui séduisait S. Paul, que « le germe semé dans la terre

pourrissait, et que Dieu créait *instantanément* un nouveau corps à la place où nous semons la pourriture et la mort? » Non ; nous savons aujourd'hui que c'est là de la mauvaise physique, et si nous voyons la vie de l'arbre se développer, nous savons aussi qu'elle préexistait dans le germe. Il en est ainsi de toutes les choses que nous considérons dans le monde. Nous avons acquis sur toutes des révélations que n'avaient pas les penseurs qui ont fondé le Christianisme. Grâce à dix-huit cents ans d'efforts et de souffrances, nous commençons aussi à dominer la matière ; nous nous en servons comme d'une esclave ; les forces naturelles commencent à nous être asservies, et nous entrevoyons le moment où la lutte de la nature et de l'homme pourra se terminer par la victoire de l'intelligence. Comment pourrions-nous, comme les Chrétiens, dire au monde et à la nature un anathème réprobateur et chercher la vie béate en dehors des conditions du monde? Un homme qui prêcherait aujourd'hui la fin prochaine du monde avec le même enthousiasme que S. Pierre, S. Paul, et tous les apôtres, non seulement ne serait pas

écouté, mais serait traité comme un insensé.

C'est ainsi que, quoique le fond subjectif de la religion soit immuable et éternel comme Dieu, la forme objective est variable comme l'homme. La religion n'est donc jamais achevée. Une religion est vraie pendant un certain nombre de siècles, parcequ'elle professe certaines vérités; mais elle devient fausse plus tard, parceque de nouvelles vérités qu'elle n'a pas connues viennent à se découvrir.

Sans doute, la religion se distingue de nos autres connaissances en ce qu'elle a pour base et pour point de départ la *vie en nous*, la *vie du moi*, tandis que la physique, par exemple, et les autres sciences ont pour base et pour point de départ la vie de la nature extérieure à nous. Par conséquent, toutes les religions vraies doivent se rapporter entre elles et s'appuyer les unes les autres. Car le fondement de leur vérité est dans la vie subjective que toutes les générations humaines portent avec elles; et dont tout homme, par cela seul qu'il est homme, a conscience. Mais la *vie du moi* n'est-elle pas perfectible elle-même, c'est-à-dire n'est-elle pas susceptible objectivement de ré-

rélations nouvelles et successives? Ne croît-elle pas objectivement, ne se développe-t-elle pas objectivement avec les siècles et les civilisations? Vous êtes bien forcés de l'admettre, vous autres Chrétiens, puisque vous êtes forcés de convenir que Jésus a enseigné aux hommes autre chose que Moïse.

LE CHRÉTIEN.

Pour que vos idées fissent impression sur mon esprit, il faudrait que vous pussiez renverser les raisons positives que j'ai de croire à ce que vous appelez la partie idolâtrique du Christianisme; jusque là je vous opposerai toujours la vérité des miracles, les prophéties, et toutes les autres preuves directes de la mission divine du Rédempteur. Et puis encore, il faudrait m'expliquer, par des raisons historiques bien claires, comment le Christianisme a pu s'établir, quoiqu'il fût faux par un côté.

LE PHILOSOPHE.

C'est parcequ'il était vrai d'un autre. L'idée vraie de l'Unité et de la Trinité de Dieu devait renverser le Paganisme et régénérer l'Humana-

nité. Mais l'Humanité, sortant de l'idolâtrie, ne pouvait encore concevoir Dieu et son Verbe qu'idolâtriquement. De là la forme que prit la religion à cette époque : Dieu le Père fut laissé dans son essence métaphysique ; mais on adora sa Raison sous les traits d'un homme ; l'idolâtrie fut réduite à cela : ce fut un grand progrès. Mais l'explication des causes qui ont produit l'*anthropomorphisme du Verbe*, c'est-à-dire l'établissement du Christianisme, est un beau et vaste sujet que je ne puis aborder avec vous aujourd'hui. Quant à ce que vous appelez vos preuves positives, les miracles, les prophéties, etc., je vous renvoie aux philosophes du dernier siècle. Il me semble qu'ils ont assez bien traité ce point, et que vous ne vous êtes point encore relevés de leur attaque. Je voudrais seulement joindre à leurs arguments ceux que nous pouvons tirer aujourd'hui des facultés, en apparence merveilleuses, que présente l'état pathologique que les anciens appelaient extase et que les médecins appellent somnambulisme.

LE CHRÉTIEN.

Il faudrait aussi me prouver ce que vous

avez avancé, que le Christianisme renferme des lacunes qui ne lui permettent plus de conduire en avant l'Humanité.

LE PHILOSOPHE.

Nous pourrons nous entretenir de cela à notre prochaine rencontre.

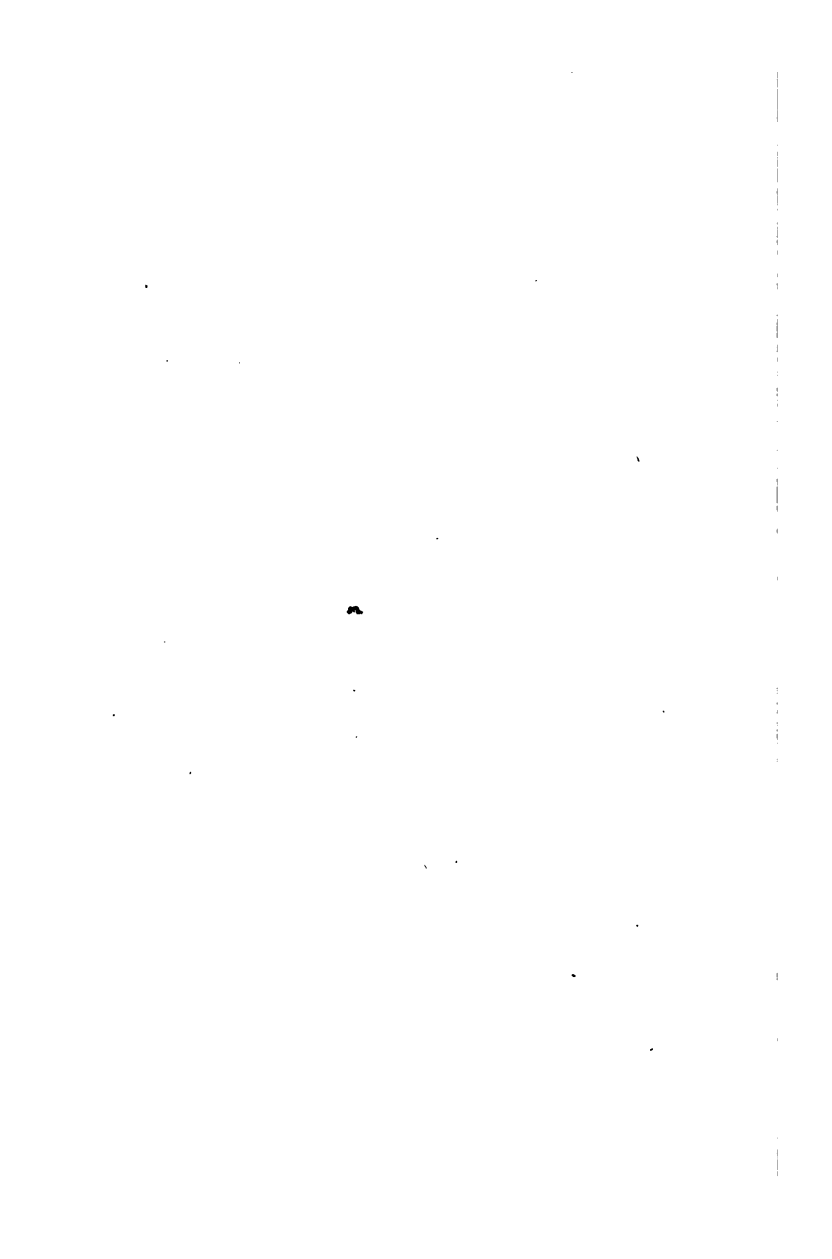




DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

DU

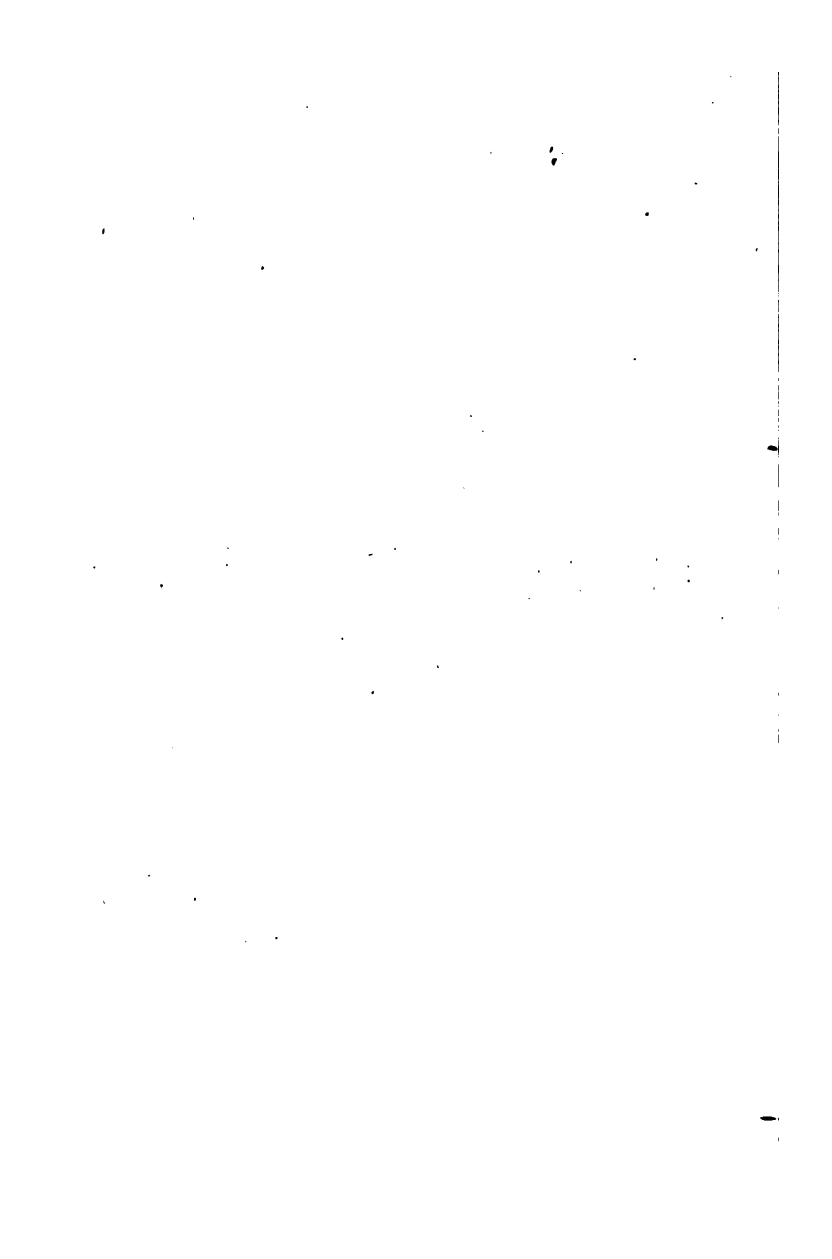
CHRISTIANISME.



DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

DU

CHRISTIANISME.



DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

DU

CHRISTIANISME

ou

DES CONCILES.



La matière que soulève le mot **CONCILE** est immense. Tout le droit canonique est sorti des Conciles ; leur histoire est pour ainsi dire celle de l'Église, et se mêle d'une façon intime à toute l'histoire politique de l'Europe. La seule énumération des Conciles dont on a conservé le souvenir formerait un volume, quand même on se bornerait à la plus sèche indication des causes qui les amenèrent et des sujets qui y furent traités. Or, il n'entre pas dans le plan

2 DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

de cet écrit de faire l'histoire de l'Église ni celle de la doctrine chrétienne. Je ne dirai donc rien, ou peu de chose, des innombrables questions de dogme ou de discipline qui occupèrent les Conciles généraux ou particuliers. Mon but est uniquement de démêler et de suivre la destinée du *pouvoir spirituel* à travers les Conciles.



CHAPITRE PREMIER.

Le nom et l'usage, en un certain sens, des Conciles étaient connus des anciens Romains.

On sait que les assemblées du peuple chez les Romains s'appelaient *comices* (*comitia*). Cependant il y avait certaines assemblées qui ne portaient point ce nom : c'étaient celles où les patriciens ne paraissaient pas. Ces sortes de réunions n'étaient point considérées comme ayant pour objet les affaires de l'État ; c'étaient des assemblées particulières de la plèbe, où elle élisait certains magistrats et décidait certaines mesures qui la concernaient spécialement. Ces assemblées s'appelaient *Conciles* (*Concilia*).

Il est probable que c'est là ce qui fit donner dans la suite le nom de *Conciles* aux assemblées du clergé chrétien. Les Grecs les nommaient *Synodes*, mot qui revient à celui d'assemblée ; mais à Rome on dut les assimiler à ces réunions du peuple qui pouvaient avoir lieu sans le consentement du Sénat, et où il s'agissait moins

4 DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

des affaires publiques que des affaires pour ainsi dire privées de la plèbe, aux *Concilia plebis*, en un mot.

Cela est si vrai que quoique le mot grec *synode* ait été traduit en latin par *synodus*, et employé généralement par les historiens, par les Pères et par les Conciles mêmes, cependant le nom de *Concile* a prévalu, et est devenu le terme propre. C'est que la langue politique des Romains était formée, et que ce mot de *Concile* emportait une certaine faculté de se réunir librement, de prendre en commun des résolutions, et de porter des décrets obligatoires dans une sphère restreinte et en apparence tout-à-fait distincte de la sphère des intérêts politiques. C'est ainsi que toute chose a ses origines dans le monde. La distinction célèbre du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du pape et de l'empereur, des Conciles et des parlements, avait été préparée depuis longtemps par la distinction des assemblées politiques des Romains, *comitia*, et de leurs assemblées populaires non politiques, *concilia* (1).

(1) Un évêque chrétien du septième siècle, Isidore de Séville, dans son livre des Etymologies, chap. xxviii, confirme

Les étymologies ont souvent une grande importance ; elles nous indiquent l'origine et même le fond des choses. La remarque que nous venons de faire ne peut-elle pas en effet nous servir à nous rendre compte d'un des plus grands problèmes de l'histoire ? On se demande comment il s'est formé, vers le temps de Constantin, deux pouvoirs dans le monde, le pouvoir temporel et le spirituel ; comment l'empereur a laissé surgir le pape ; comment, d'un côté, le pouvoir civil a vu sans trop s'étonner les évêques et les prêtres se réunir en Conciles, pour délibérer et faire des lois tant sur le dogme que sur la discipline ; et comment, d'un autre côté, les évêques et les prêtres réu-

cette transmission du nom de *Concile* des anciens Romains au Christianisme : *Concilii vero nomen tractum est ex more romano*, etc. Varron dérivait le mot même de Concile de *concalare* ou de *sonciare*, convoquer. Isidore indique d'autres racines qui nous paraissent moins admissibles encore que l'étymologie de Varron. Il semble que *concilium* n'est qu'une forme de *consilium*. C'est ainsi que notre mot *conseil* se prend en des sens très-divers, pour exprimer soit un conseil ou avis, soit une délibération, soit l'assemblée qui délibère. La racine nous paraît être *con-silere*, métaphore exprimant le silence et la réflexion qui précède un conseil et accompagne toute délibération, tandis que le signe du mouvement et de l'action en commun se retrouve dans le mot *comitia* et dans ses analogues.

nis en Concile n'ont pas songé dès le commencement que leur pouvoir était supérieur au pouvoir civil, et n'ont pas en conséquence usurpé dès le principe sur les attributions des empereurs, et mis en avant la doctrine de suprématie et d'unité de Grégoire VII, d'Alexandre III, et de Boniface VIII. C'est un fait incontestable pourtant que les Conciles s'établirent sans trop de peine, et sous le patronage même des empereurs, du moment où le Christianisme ne fut plus persécuté; et il est également avéré que, même dans l'exaltation de leur triomphe, les Chrétiens ne songèrent pas directement à s'occuper des affaires de l'État, mais qu'ils en laissèrent tout le domaine aux empereurs; les canons des Conciles en font foi. Ainsi voilà l'institution destinée à avoir le plus d'influence sur l'avenir, et la plus nouvelle en apparence, qui s'établit sans contradiction. On ne connaissait jusque là qu'un pouvoir; en voilà deux. Et, chose aussi surprenante! ces deux pouvoirs qui devaient ensuite, durant toute la durée du moyen-âge et des temps modernes, se quereller, se combattre, se détruire l'un l'autre, se distinguent l'un de l'autre et se respectent

mieux au début qu'ils ne l'ont jamais fait ensuite. L'empereur, comme je le disais tout-à-l'heure, laisse, sans s'en apercevoir, surgir le pape à son côté, en instituant les Conciles ; et les Conciles ne sentent pas qu'ils sont destinés un jour à dominer la société sous toutes ses faces ; ils ne sentent pas qu'ils se feront papes un jour, et qu'ils essayeront de mettre le pied sur la tête des rois : *Super aspidem et draconem....*

L'étonnement cesse en partie si l'on considère que la chose n'était pas aussi nouvelle et inouïe qu'on le pense communément ; que, loin de là, pendant la durée de la république, la même distinction avait eu lieu d'une certaine manière, puisque le pouvoir législatif constitué dans les *comices* n'empêchait pas pour cela les assemblées connues sous le nom de *Conciles*, et que réciproquement les *Conciles* du peuple ou de la plèbe n'avaient pas l'habitude d'entreprendre sur les attributions des *comices*, c'est-à-dire sur le véritable pouvoir législatif. Le mouvement était donc donné ; il y avait une habitude prise ; et l'institution des Conciles fut plutôt, sous un certain rapport, une applica-

tion nouvelle d'une chose déjà ancienne qu'une complète nouveauté.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de remarquable dans l'avènement des Conciles, ce n'est pas que les Chrétiens ou leurs évêques se soient réunis pour délibérer ou décider entre eux ; c'est bien plutôt que le seul pouvoir reconnu jusque là ait laissé se fonder ce nouveau pouvoir, ce pouvoir spirituel, qui devait ensuite, soit sous la forme même de Conciles, soit sous la forme pontificale, aspirer à gouverner le monde.

CHAPITRE II.

Le pouvoir spirituel a commencé par les Conciles, c'est-à-dire sous la forme démocratique.

Aussi je me rangerais volontiers à l'avis de ceux qui ne font pas remonter l'origine des Conciles avant Constantin (1). Qu'importe, en effet, que les évêques chrétiens aient eu quelques assemblées sous les empereurs précédents? Qu'importe même que les apôtres se soient réunis un jour à Jérusalem, suivant les Actes? De bonne foi peut-on assimiler ces réunions aux Conciles? Sans doute, sous le rapport purement traditionnel, ces premières assemblées ont non seulement précédé et amené les Conciles, mais les Conciles n'en sont pour ainsi dire que la reproduction; car les apôtres réunis à Jérusalem constituaient par leur réunion l'Église, de même que les Pères de Nicée. Mais tant que le Christianisme ne fut qu'une secte obscure, ou

(1) Voyez Isidore sur le Décret de Gratien.

même pendant qu'il grandissait et s'approchait de son triomphe, de pareilles réunions ressemblaient à celles de toutes les autres sectes, à celles des prêtres payens ou des hérétiques si nombreux alors, ou encore des diverses sectes philosophiques. Même après que Constantin eut proclamé la liberté des religions, je ne vois encore dans ces voyages que faisaient les évêques pour se réunir et décider sur des contestations à l'épiscopat, ou sur des points de discipline, ou pour dogmatiser entre eux et s'éclairer les uns les autres, que l'effet naturel d'une croyance commune qui force ses sectateurs à se rapprocher et à s'entendre. Jusque là rien de nouveau dans le monde, du moins rien qui paraisse sur la grande scène de l'histoire. Je vois bien le pouvoir spirituel qui se prépare et s'élabore : mais il ne fait encore que se préparer, il ne s'est pas manifesté au grand jour ; il est, si j'ose dire ainsi, relégué dans la coulisse, il n'est pas encore sur le théâtre. Au contraire, du moment où le schisme des Donatistes et la controverse d'Arius forcèrent Constantin à convoquer le Concile de Nicée, je vois le pouvoir spirituel intronisé dans

le monde. Il y a là un fait nouveau, destiné à prendre un développement gigantesque. Car jusqu'alors, je le répète, il n'y avait qu'un pouvoir reconnu, le pouvoir civil; mais voilà l'Église qui se montre à Nicée. Sans doute l'Église préexistait déjà, et on a pu la faire descendre avec quelque raison de ce qu'on appelle le Concile des apôtres à Jérusalem; mais elle n'avait pas pris place dans l'histoire sous la forme d'un pouvoir. Il y a là un avènement, un point solennel, une sorte de métamorphose dans les choses humaines, semblable à l'éclosion du germe, lorsqu'il sort de la terre, et commence à vivre à la fois par ses racines et par ses feuilles.

A Nicée donc commence le pouvoir spirituel, et il débute sous la forme d'un Concile; c'est-à-dire qu'il débute par la démocratie. Ce n'est pas un homme, un pontife, un pape, un révélateur perpétuel, un successeur du Christ ou de S. Pierre, qui en est revêtu d'abord: c'est le peuple entier des Chrétiens. Le Concile, c'est la réunion générale du peuple; c'est le *concilium plebis* des anciens Romains qui se tient encore légitimement, en face du pouvoir

comicial transporté maintenant à un seul homme, l'empereur.

Je dis que le pouvoir spirituel a commencé démocratiquement. Le fait est évident de lui-même. Ce n'est pas que tous les Chrétiens indistinctement aient été appelés à élire les membres du Concile de Nicée ou de ceux qui le suivirent. Mais qu'était-ce qu'un évêque alors? par qui était-il institué, sinon par le suffrage du clergé et du peuple? Les évêques étaient donc les représentants élus du peuple chrétien; et les trois cent dix-huit évêques ou prêtres, rassemblés de toutes les provinces de l'Empire, qui siégèrent à Nicée, furent une véritable *Assemblée Constituante*, une véritable *Convention*, que le Christianisme vainqueur envoya pour le représenter et lui faire des lois.

Pour bien établir ce point de l'origine démocratique du pouvoir spirituel, il n'est pas même besoin d'entrer dans la question qui a tant occupé les esprits au quinzième et au seizième siècle, de savoir si les évêques seuls ou les prêtres en général avaient droit d'assister et de voter dans les Conciles. Nous ne nous

prévaudrons donc ni du système de Gerson, ni des opinions d'Almain et de Vigor, ni de l'autorité du cardinal d'Arles dans la harangue qu'il prononça au Concile de Bâle, et que le pape Æneas Sylvius a rapportée toute entière dans sa relation de ce Concile. Il est évident pour nous que, malgré l'obscurité que l'éloignement du temps jette sur cette matière, tous les témoignages sont en faveur de l'opinion de ceux qui soutiennent que les évêques n'étaient pas les seuls dans les premiers siècles qui eussent droit de suffrage dans les Conciles, mais que les prêtres et les diacres y étaient admis. Si les évêques avaient eu aussi exclusivement ce droit, comment Athanase, qui n'était alors qu'un simple diacre, aurait-il eu tant d'influence et de prépondérance à Nicée ? Les Actes même, en parlant de la réunion de Jérusalem, n'ajoutent-ils pas les prêtres, *seniores* ou *πρεσβύτεροι*, aux apôtres : *Convenerunt apostoli et seniores videre de verbo hoc* (Act., cap. xv.) ? Mais qu'importe ? je le répète ; quand on admettrait que les évêques seuls eurent le droit de vote dans les premiers Conciles, il ne s'ensuivrait pas moins que le pouvoir spirituel

commença sous la forme démocratique. La démocratie était au fond de la hiérarchie, puisque c'était le peuple qui nommait les évêques. Donc elle était au fond des Conciles, puisque les évêques siégeaient sur le pied d'une égalité parfaite, et que leurs votes se comptaient par tête.

Les partisans de la Papauté ont vainement essayé de la faire intervenir clandestinement dans la tenue des huit premiers Conciles généraux qui occupèrent le long espace de cinq cent quarante-quatre années, depuis l'an 325, où se tint le Concile de Nicée, jusqu'à l'an 869, date du dernier Concile tenu en Orient. Pendant ces cinq siècles et demi, la Papauté n'a aucune prépondérance dans les Conciles. Le siège de Rome y est convoqué comme les autres; son évêque s'y fait représenter par des envoyés, par des *légats*, ou bien il refuse de s'y faire représenter : voilà tout.

On sait que pour donner une rétroactivité aux prétentions de la Papauté, ses scribes ont été jusqu'à forger de fausses pièces, et qu'ils ont attribué aux anciens Papes, c'est-à-dire aux anciens évêques de Rome, à Sirice, à Marcel,

à Jules II, à Dámase, etc., de fausses décrétales, des lettres apocryphes, où ces évêques étaient censés approuver de leur pleine puissance la tenue des Conciles, ou bien protester contre cette tenue, qu'ils ne voulaient pas autoriser. On sait que le moine Gratien avait compilé dans son code ou Décret toutes ces impostures, pour arriver à ce principe que de tous temps les Conciles ont dépendu des Papes: *Papæ est generalia Concilia congregare*. Mais les faussaires avaient malheureusement laissé tant de traces de leur infâme besogne dans ces pièces supposées, que la critique moderne n'a pas eu de peine à montrer l'imposture. Il est triste que la Papauté, qui se vit contrainte de faire corriger au seizième siècle les plus monstrueuses infidélités du Décret de Gratien, ait laissé subsister sur ce point des erreurs que les savants catholiques du dix-septième siècle, les Bignon, les Labbe, les Fleury, ont été forcés d'abandonner et de rejeter avec mépris.

Il est avéré maintenant et reconnu de tout le monde que le siège de Rome n'exerça aucune suprématie dans la convocation et la tenue des premiers Conciles généraux. Tout le

mouvement était alors concentré en Orient. L'empire avait été transporté à Constantinople. C'était en Orient que s'agitaient les questions vitales du Christianisme, qu'on se débattait sur la vraie nature de Jésus-Christ, sur la nature du Saint-Esprit, sur la nature de la Vierge, etc. C'était là qu'éclataient à chaque instant de nouveaux schismes, de nouvelles hérésies. Si certains sièges épiscopaux exerçaient alors une supériorité hiérarchique sur l'Eglise, c'étaient assurément les grandes métropoles d'Orient, Constantinople, Antioche et Alexandrie. Quant à Rome, c'était une ville épuisée pour le moment. Son évêque, assis pour ainsi dire sur les ruines de l'ancien monde, mais voyant approcher de tous côtés et se grouper autour de lui tous les essaims de barbares qui allaient rajeunir l'Occident, attendait la fin de ce grand mouvement de conflagration qui embrasait l'Asie. L'empire, transféré aux rives du Bosphore, était agité par une horrible tempête; et lui, fidèle aux bords du Tibre, il se préparait à recevoir un jour les épaves de ce grand naufrage.

Tout le monde sait que ce furent les empe-

leurs qui convoquèrent et souvent présidèrent ou firent présider les Conciles. Nous avons encore leurs lettres de convocation, et d'ailleurs les récits de l'histoire sur la tenue de ces Conciles sont clairs et détaillés. Les canons mêmes sont positifs dans la formule de leurs résolutions : « Il a plu, disent-ils, à la sainte assemblée : » *Sanctæ synodo placuit ;* » ou bien : « *Fel évêque a dit... et l'assemblée a approuvé.* » La Papauté, je le répète, ne paraît en rien dans tout cela. L'Église était alors partagée en cinq patriarchats, Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, et Jérusalem. Alexandrie avait l'Égypte, la Libye, et la Pentapole d'Afrique. Antioche avait la Syrie, la Céléstyrie, la Mésopotamie, et les deux Cilicies. Jérusalem avait la Palestine, l'Arabie, et la Phénicie. Constantinople avait la Thrace, le Pont, et l'Asie Mineure. Rome avait tout le reste de l'Occident et de l'Afrique. Ces grands patriarchats s'étaient établis naturellement, en conformité avec le gouvernement même de l'empire ; mais les patriarches ou métropolitains ne s'arrogèrent jamais aucun droit de supériorité dans les Conciles généraux. Cette primatie ne les éle-

vaient en aucune façon au-dessus des autres évêques. Nous les voyons sans doute assembler ou présider les Conciles de leurs provinces ; mais ni dans les trois premiers siècles qui précédèrent le Concile de Nicée , ni dans les cinq qui le suivirent , jamais nous ne voyons un de ces patriarches avoir aucune part à la convocation des Conciles particuliers tenus dans les quatre autres patriarchats. Il y a plus ; nous voyons que dans le patriarchat romain il s'est assemblé des Conciles sans l'autorité du patriarche , comme celui de Sinuesse , tenu au quatrième siècle , qui fut de trois cents évêques , et qu'on ne peut pas croire avoir été convoqué par le pape Marcelin , puisque ce fut pour le condamner.

Voilà donc un premier point qui nous paraît incontestable : le pouvoir spirituel a commencé par les Conciles , c'est-à-dire que la première fois qu'il a paru dans notre monde , c'est sous la forme démocratique. Quand , à Nicée , on décida de la nature de Jésus-Christ , et qu'on dressa le symbole qui a toujours passé depuis pour le fondement de la foi catholique , qui dressa ce symbole et qui décida de la nature

de Jésus-Christ? Ce fut une assemblée de trois cent dix-huit évêques, ce ne fut pas un Pape. Et de même au second Concile général, tenu à Constantinople en 381, quand on décida sur la divinité du Saint-Esprit, et qu'on ajouta au symbole de Nicée ce qu'on y lit à présent sur ce Saint-Esprit, ce ne fut pas un homme, un révélateur, qui décida, ce fut une assemblée de cent cinquante évêques. De même encore, au troisième Concile général, tenu à Ephèse, ce furent deux cents évêques, et non un seul homme, qui donnèrent à la vierge Marie la qualification de *Mère de Dieu*, et qui condamnèrent le pélagianisme. Il en fut ainsi au quatrième Concile général, tenu à Chalcedoine en 451; au cinquième, tenu à Constantinople en 593; au sixième, tenu également à Constantinople en 680; au septième, tenu à Nicée en 787; enfin au huitième qui eut lieu à Constantinople en 869. Dans tous ces Conciles, c'est la démocratie qui décide, c'est elle qui est inspirée, c'est elle qui se fait à elle-même une religion, c'est elle qui fonde le Christianisme.

CHAPITRE III.

De l'œuvre des Conciles.

Ce point est important pour l'esprit humain, et voilà pourquoi nous nous y arrêtons.

C'est la première fois en effet que nous voyons dans l'histoire la formation d'une religion. Jusque là l'origine des religions s'était perdue dans la nuit des temps. Qui sait comment se fondèrent les religions de l'Inde ? Qui sait comment l'Égypte se donna ses dieux ? Les Grecs et les Romains savaient-ils d'où leur venaient leurs divinités ? Tout cela remontait à une telle antiquité que l'on pouvait croire à je ne sais quel procédé magique qui avait inauguré ces divinités sur la terre. Comment penser que des assemblées d'hommes eussent discuté et voté leur croyance religieuse ? Mais voici le Christianisme, qui vient après les religions de l'Inde, de l'Égypte, de la Grèce, et de Rome. Nous allons savoir enfin qui fait les religions... Hé bien, ce sont des hommes, et ce sont des assemblées d'hommes.

Le peuple chrétien, je le répète, concourait tout entier à la nomination de ses évêques ; nul n'était évêque si le peuple de la ville ne le nommait d'abord. Les évêques étaient donc les élus du peuple. Appelés au Concile, ils étaient donc les députés du peuple au Concile. Ils votaient, et la majorité faisait loi. Donc ses décisions étaient le résultat du système électif et démocratique. Je défie qu'on cite un seul fait qui infirme ce raisonnement.

Mais, dirait-on, les Conciles n'ont décidé qu'en se conformant à la tradition et à l'Écriture ; ils n'ont fait, en décidant, qu'un acte de foi ; ils n'ont donc pas fondé la religion, ils l'ont seulement manifestée.

Cette objection est peu sérieuse. Car je demande à tout homme instruit et de bonne foi si le Christianisme était fondé et si ses dogmes étaient clairement établis au commencement du quatrième siècle, avant la tenue des Conciles généraux.

Soutenir que le Christianisme était achevé avant ces Conciles, c'est se déclarer Protestant, car c'est dire que le Nouveau-Testament contient toute la doctrine chrétienne, que ce

livre suffit à lui seul, et que toute la tradition postérieure de l'Église est superflue. Mais les Protestants ont bien montré par leurs variations et leurs incertitudes que ce livre qui, suivant eux, contient tout, ne résoud rien en définitive. Car demandez aux Protestants ce qu'ils pensent sur la divinité de Jésus-Christ, ou sur la nature des trois personnes en Dieu, ou sur le libre-arbitre et la grâce; c'est-à-dire interrogez-les sur chacune des questions que les Conciles ont essayé de résoudre; et les mille réponses qui sortiront des sectes du Protestantisme vous prouveront que le Nouveau-Testament ne suffit pas à résoudre ces choses.

Il est notoire que le Christianisme n'était qu'ébauché quand vinrent les Conciles, qu'il était plutôt en germe que développé; et ce qui le prouve, ce sont les divisions mêmes qui provoquèrent ces Conciles, ou qui y régnerent. Si la divinité de Jésus-Christ avait été clairement établie et clairement conçue avant les Conciles, le monde se serait-il divisé comme il le fit sur ce point? Si le dogme fondamental de la Trinité avait été bien connu, l'Arianisme et le Nestorianisme auraient-ils eu

lieu? et à quoi bon, je le demande, les combats d'Athanase? Si la nature de l'homme est suffisamment révélée dans le Nouveau-Testament, pourquoi Pélage et Augustin? et d'où vient que le peuple chrétien s'est encore divisé dans cette grande querelle? Non, pour tout homme de bonne foi, il est évident que le Christianisme n'était pas fondé quand les Conciles parurent, et que ce sont les Conciles qui l'ont interprété, développé et établi. Ne sait-on pas que presque aucun des Pères des trois premiers siècles ne peut échapper, sur quelque point, au reproche d'hérésie? La chose est simple; les Conciles n'avaient pas encore décidé, et ces Pères ne pouvaient faire autrement que trébucher souvent dans leurs ténèbres. Ils étaient les précurseurs des Conciles, ils posaient des problèmes que l'Humanité résoudrait après eux. Sans doute les Conciles écoutaient ce que ces Pères, leurs prédécesseurs, avaient pensé dans leur isolement; mais après les avoir écoutés, ils décidaient.

Eh! quelle assemblée a jamais décidé autrement dans le monde? Prenez dans les temps modernes la Constituante ou la Convention

décétant les droits de l'homme. N'est-ce pas un acte de religion que ce décret? Et comment est-il porté? N'est-ce pas en vertu d'un acte intérieur de croyance et de foi? Et comment cette foi est-elle venue aux législateurs? N'est-ce pas par suite des enseignements des philosophes et des savants des siècles précédents? Ne sentez-vous pas revivre dans ces assemblées l'esprit, la tradition, les écoles du Dix-Huitième Siècle? Les Conciles ont de même décidé, en cherchant à se conformer à la tradition antérieure; mais ils ont décidé. C'est l'Humanité vivante qui a décrété la loi religieuse. La tradition était incertaine, les Conciles l'ont expliquée; l'idée était flottante, les Conciles l'ont formulée; des opinions contradictoires s'étaient élevées, les Conciles ont choisi entre ces opinions. Le Christianisme antérieur n'était qu'un germe, et ce germe demandait à croître; il a cru par les Conciles. Les Conciles, tout en se rattachant à ce qu'on appelle la révélation, se sont donc faits à leur tour révélateurs. Et cela est si vrai qu'il est universellement connu et accordé que le Saint-Esprit décidait par la voix des Conciles.

Qu'y avait-il, je le répète encore, de nettement arrêté avant les Conciles généraux sur les principes et les éléments essentiels du Christianisme. Ne fut-on pas forcé de faire un symbole à Nicée? Preuve évidente qu'il n'y avait pas de symbole fondamental du Christianisme avant celui-là puisque celui-là a toujours passé ensuite pour le fondement de la foi catholique! Et après s'être interrogé sur la nature de Verbe et de Jésus-Christ, l'esprit humain ne fut-il pas amené, par une série de conséquences nécessaires, à s'interroger sur d'autres points enchaînés à ce premier point? Ne fut-il pas forcé de s'interroger sur tout le reste des questions qui concernaient la nature divine, puis sur le côté humain de Jésus et de sa mère? Enfin la nature humaine elle-même et notre relation avec l'action divine ne devaient-elles pas venir à leur tour? Vraiment il est absurde de se refuser à voir la suite et la conséquence de tous ces problèmes; il faut être aveugle pour ne pas voir que, ou bien le Christianisme n'a jamais existé qu'à l'état de problèmes, ou bien il n'a été réellement formulé que par l'autre des

Conciles. Les Protestants ont préféré le premier parti; ils ont appelé Christianisme l'embryon du Christianisme, une aspiration sans solution claire et complète, des prémisses, des prolégomènes: aussi le Protestantisme a-t-il marché de négation en négation, d'abandon en abandon, jusqu'à la plus complète incertitude. Mais tout catholique doit dire, avec le Pape S. Grégoire, que les quatre premiers Conciles généraux sont aussi importants que les quatre Évangiles, et que c'est sur eux que repose tout l'édifice du Christianisme: *« Sicut*
• sancti Evangelii quatuor libros; sic quatuor
• Concilia suscipere et venerari me fateor, hæc
• tota mente complector, integerrima appro-
• batione custodio, quia in iis, velut in qua-
• drato lapide; sanctæ fidei structura consur-
• git, et cujuslibet vitæ communis atque ac-
• tionis norma consistit. »

Je reprends donc mon argument; et je dis que c'est une belle chose et de grande espérance pour l'esprit humain, que ce soit la démocratie qui ait fondé le Christianisme, que ce soient des assemblées d'hommes qui, écoutant dans leur cœur la voix de leur conscience,

aient fait acte de foi en décidant sur les choses spirituelles.

Nous ne faisons pas de l'histoire pour faire de l'histoire ; nous ne remuons pas les ruines du passé pour le plaisir de troubler les cendres des morts dans leurs tombeaux ; nous étudions l'histoire et nous nous occupons du passé en vue de l'avenir. Or, je ne connais pas de plus grande leçon à tirer du passé, pour un avenir plus ou moins prochain, que l'exemple des Conciles.

CHAPITRE IV.

Comment le pouvoir spirituel a passé des Conciles à la Papauté.

De même que le pouvoir politique ou temporel, comme on le nomme, après avoir, à Rome, pendant environ cinq siècles, résidé dans des assemblées publiques, finit par passer aux mains d'un seul homme; de même le pouvoir spirituel, après avoir appartenu uniquement aux Conciles pendant les neuf premiers siècles du Christianisme, c'est-à-dire six siècles encore après Constantin, tendit à se concentrer dans les mains d'un évêque. Les *Comices* du peuple romain avaient fini par se changer en un *Empereur*, et de même les *Conciles* du peuple chrétien se transformèrent en un *Pape*.

Rapporter avec détail comment s'opéra cette révolution, ce serait faire une histoire complète de la Papauté. Nous nous contenterons d'entrer dans quelques considérations et de citer quelques faits.

L'Église, comme je l'ai dit plus haut, s'était trouvée naturellement divisée en un certain nombre de patriarçats. L'empire romain avait absorbé des royaumes, aussi avait-il pour ainsi dire plusieurs centres et plusieurs têtes. Quand il fut bien avéré que Rome n'était plus le centre de gravité de cet immense colosse, il fallut bien rapprocher de l'Orient la capitale nominale de l'Empire ; mais les différences de langues, de mœurs, d'origines, n'en constituèrent pas moins plusieurs nations essentiellement différentes. Un Romain, un Grec, un Asiatique, un Juif, un Égyptien, étaient autant de types divers qui devaient nécessairement se ranger à part. De là, dans l'Église, quand elle commença à se connaître et à se réunir, un certain nombre de grandes divisions qui n'étaient que la représentation des divisions ethnographiques de l'Empire. Subordonner, en les mêlant, une de ces parties de l'Église à une autre eût semblé d'abord la plus grande folie du monde, et en effet cette idée ne vint d'abord à personne. Cependant elle devait venir à la longue ; car l'unité de l'Empire devait la faire naître : l'Empereur pour ainsi dire était un modèle d'unité

despotique qui appelait tôt ou tard un Pape. Une occasion la fit éclorre.

Quand le Concile de Nicée eut lieu, Constantinople n'était qu'un petit évêché d'une ancienne bourgade ruinée; ce ne fut que quatre ans après que Constantin commença à y transférer le siège de l'Empire. Or, à propos d'un schisme en Égypte, connu sous le nom de schisme des Méléciens, le Concile de Nicée porta ce canon, qui est devenu célèbre dans la suite : « Que les anciennes coutumes soient observées dans l'Égypte, la Libye, et la Pentapole, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, ainsi qu'il se pratique pour l'évêque de Rome. Que de même, pour Antioche et les provinces qui en dépendent, chaque Église conserve ses privilèges et ses dignités. Enfin que l'évêque de Jérusalem ait une prééminence d'honneur, en conservant toutefois à la métropole (*Césarée*) la dignité qui lui appartient : *Antiqui mores serventur in Ægypto, Libya, et Pentapoli, ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quando quidem episcopo Romano hoc est consuetum. Simi-*

» *liter et in Antiochia et aliis provinciis sua-*
 » *privilegia ac suæ dignitates servantur Eccle-*
 » *siis. Et in Ælia (Jérusalem) episcopus ha-*
 » *beat honoris consequentiam, metropoli pro-*
 » *pria dignitate servata.* » Quelque contro-
 verse qu'on ait pu élever sur ce texte, il est
 fort clair au fond. Voilà la hiérarchie de l'É-
 glise divisée en quatre patriarchats, Rome,
 Alexandrie, Antioche, et Jérusalem. Quant à
 ce dernier, comme Jérusalem était une ville
 ruinée, la juridiction métropolitaine résidait à
 Césarée, et l'évêque de Jérusalem devait se
 contenter d'un privilège d'honneur. Mais Con-
 stantinople se fonda et s'éleva rapidement; et
 cinquante ans après Nicée, le troisième Concile
 général, réuni à Constantinople même, portait
 ce canon : « Il faut que l'évêque de la ville de
 » Constantinople ait tous les honneurs de la
 » primauté après l'évêque de Rome, à cause
 » que cette ville est une nouvelle Rome. » Ce
 canon ne regardait évidemment que l'ancien
 patriarchat de Rome; on distinguait l'évêque
 de Constantinople des autres évêques compris
 dans cette division du monde romain; on l'é-
 levait en honneur, « à cause que Constantino-

» ple était la nouvelle Rome, » et on lui accordait le second rang dans le patriarcat après l'évêque de Rome. Soixante ans se passèrent, et le quatrième Concile général, tenu à Chalcédoine, confirma le canon de Constantinople par le suivant : « Nous disons que la primauté » et les premiers honneurs doivent appartenir » à l'archevêque de Rome ; mais il faut aussi » que celui de Constantinople jouisse des mêmes honneurs et des mêmes droits, qu'il ait » le pouvoir d'ordonner les métropolitains dans » l'Asie, dans le royaume de Pont, et dans la » Thrace ; de sorte que quand un métropolitain » sera mort, les évêques les plus considérables » de la province éliront pour métropolitain » celui qu'ils en jugeront le plus capable, ensuite ils en donneront avis à l'évêque de Constantinople, et il dépendra de lui ou de le » faire venir dans sa ville pour lui conférer » l'ordination, ou bien de l'aller consacrer » dans son Église, s'il le trouve à propos. Pour » les autres évêques qui ne sont point métropolitains, ils seront ordonnés par les évêques » de la province, auxquels le métropolitain » présidera. Il ne sera pas nécessaire que pour

l'ordination de ces évêques ou reçoive l'ordre de celui de Constantinople. Il ne s'agit encore bien évidemment, dans ce décret, que du patriarcat de Rome. On en démembre la Thrace, le Pont, et l'Asie-Mineure, et on en fait un archevêché ou patriarcat pour Constantinople. Du reste, il n'est question en aucune façon d'aucune suprématie sur les autres patriarchats, sur Alexandrie, Antioche, ou Jérusalem. En outre, nous voyons par ce décret en quoi consistait cette primauté des patriarches dans leur patriarcat. Elle se réduit à des fonctions purement honorifiques. Le patriarche ne relie à lui les métropolitains que parcequ'il a le privilège de les ordonner; mais ce n'est pas lui qui les nomme, et il n'a pas ostensiblement le droit de leur refuser l'ordination; tout ce qu'il peut, c'est de les faire venir à son siège pour les ordonner, ou de leur faire la faveur de se rendre lui-même auprès d'eux. Quant aux évêques non métropolitains, leur nomination et leur ordination ne le regardent aucunement. La hiérarchie de l'Église était encore, comme on voit, bien peu monarchique à la fin du cinquième siècle.

Mais ce privilège de l'ordination, ce privilège des évêques métropolitains de recevoir à leur communion les nouveaux évêques, et des patriarches de recevoir à leur tour les nouveaux métropolitains, tendait à détruire l'élection démocratique pour la remplacer par l'aristocratie des évêques, et ultérieurement à détruire même l'aristocratie épiscopale pour la remplacer par l'autorité des patriarches. Voilà ce qu'un simple droit de *veto* peut occasionner de changement dans une constitution, alors même que ce droit n'est pas clairement articulé et convenu...

Rome se montra profondément jalouse de la faveur faite à Constantinople ; elle ne voulut pas souffrir qu'on démembrât son patriarcat. Elle affecta de mépriser le décret du Concile de Constantinople, sous prétexte que ce Concile ne comptait que cent cinquante évêques ; elle s'arma du décret de Nicée, qui n'avait pas fait mention de Constantinople, par la raison bien simple que Constantinople n'existait pas encore. Enfin elle protesta solennellement au Concile de Chalcédoine contre l'érection d'un siège rival dans cette portion du monde ro-

main où elle avait été longtemps seule au premier rang. Ses légats déposèrent leur plainte entre les mains des commissaires de l'Empereur. On leur demanda s'ils avaient, à cet égard, des instructions de leur évêque, le pape Léon ; ils lurent un article conçu en ces termes : « Ne souffrez pas que la constitution » faite par les saints Pères soit violée ou amoindrie par la témérité de qui que ce soit ; mais » soyez soigneux de conserver en votre personne la dignité de la nôtre ; et si quelques-uns, se fiant sur la splendeur et la puissance » de leurs villes , tâchent d'usurper quelque » chose de nouveau pour eux , opposez-vous-y » avec toute la fermeté nécessaire. » Le Concile ne s'arrêta pas à cette protestation. Les métropolitains et les évêques des diocèses dont se composait à l'avenir le patriarcat de Constantinople déclarèrent qu'on ne leur avait fait aucune violence pour signer le canon dont il était question, et ce canon fut voté et approuvé à l'unanimité.

Mais dans cette protestation était tout l'avenir de la Papauté. Rome, profitant de ce que Constantinople n'existait pas encore à l'époque

du Concile de Nicée, prétend à la primauté sur les Églises d'Orient qu'on a plus tard affectées à Constantinople. Elle fonde ainsi sourdement un prétendu droit sur toutes les Églises sans distinction. Avec le temps, sa prétention se transformera en une prétention universelle. Plus, en effet, le droit de Constantinople s'établit, plus la sourde réclamation de Rome change de caractère. La nécessité du patriarcat de Constantinople est de fait si évidente, qu'en voyant Rome réclamer la primauté sur elle, on ne conçoit pas que ce soit seulement sur Constantinople qu'elle réclame le pas : pourquoi, en effet, ne serait-ce pas aussi sur Alexandrie, Antioche, et Jérusalem ? Les origines de cette contestation s'effacent de la mémoire des peuples. On ne voit plus qu'un fait, c'est que Rome prétend à la primauté sur Constantinople. Or, comme Constantinople est la capitale de l'Empire, c'est donc que Rome veut et doit avoir le pas sur toutes les Églises sans distinction. Rome est donc la capitale du monde chrétien ; et si Constantinople a le privilège de l'Empire, Rome a celui de la Religion : ici l'Empereur, là le Pape. C'est ainsi que se fonda

la primauté de Rome, immense erreur qui a ensuite enveloppé tout le Moyen-Âge.

La prétention de Rome à la Papauté universelle a trouvé pour s'étayer le privilège des clefs de saint Pierre, et la phrase : *Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam*, jeu de mots indigne, peut-être de la majesté de l'Évangile. Mais tout homme qui étudiera l'histoire de l'Église verra que cette prétention n'a pas su d'autre origine, et n'a jamais eu de fondement plus solide que le démembrement de l'ancien patriarchat romain par l'érection de Constantinople.

Or, je le répète, quand même on admettrait comme fondée la prétention de Rome, que s'ensuivrait-il? S'ensuivrait-il que Rome avait aucun droit à la gestion du pouvoir spirituel de l'Église? Que réclamait-elle au Concile de Chalcédoine? Nous venons de le voir; elle réclamait ce qu'on accorda à Constantinople, le droit d'ordonner les métropolitains du Pont, de la Thrace, et de l'Asie-Mineure, quand ces métropolitains se seraient nommés eux-mêmes entre eux. Là s'arrêtait toute sa hiérarchie. Les simples évêques devaient être nommés sans

38. DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE

elle et ordonnés sans elle. Voilà donc tout ce qu'elle réclamait. Elle ne contestait point le pouvoir des Conciles ; il ne vint pas à l'idée du pape S. Léon de nier qu'aux Conciles seuls appartenait le droit de faire des lois et des règlements ecclésiastiques ; il ne lui vint pas à l'idée de dire que ce fût en aucune façon un privilège de son Église de gouverner en ce sens l'Église universelle. Il n'y a donc aucun rapport entre la prétention du siège de Rome à la fin du cinquième siècle et les résultats que la Papauté en sut déduire cinq ou six siècles plus tard.

Quand on se représente tour à tour ce que fut l'Église dans les premiers siècles du Christianisme avant la chute de l'empire d'Orient, et ce qu'elle devint au Moyen-Age lorsque la Papauté commença à se dessiner en Occident, on est frappé d'un profond étonnement. Ce n'est plus assurément la même Église. Je ne parle pas du travail de l'intelligence, si fervent dans les premiers Conciles généraux d'Orient, et qui paraît totalement assoupi dans l'Église d'Occident. Il est tout simple que celle-ci, ayant reçu et adopté les solutions de Nicée et de Constanti-

nople, regarde le dogme comme terminé, et ne se montre plus occupée que de la pratique de ce dogme. Mais je parle du gouvernement de l'Église. Est-il bien possible que les écrivains de la Papauté aient fondé son droit sur l'identité et la tradition ! Mais entre l'Église primitive et l'Église romaine, on dirait plutôt qu'il n'y a rien de commun. L'Église romaine ressemble à l'Église primitive absolument comme l'empire romain sous les Césars ressemblait à la république. Jules-César ne fit pas disparaître complètement les comices : les Papes ont pu de même rassembler quelquefois des Conciles ; mais, tant qu'a duré leur puissance, les Conciles généraux qu'ils ont rassemblés n'ont été que l'ombre des anciens Conciles. Les anciens Conciles étaient les assemblées de la démocratie : où est la démocratie dans la Papauté, tandis qu'elle était partout dans l'Église primitive ? Je vois bien la cause intérieure qui a transformé à ce point l'Église, et d'une république a fait un despotisme. Cette cause interne de transformation, c'est le droit qu'avait l'évêque déjà nommé de recevoir à sa communion les nouveaux évêques ; c'est ce droit, appelé

ensuite ordination, qui a fondé la hiérarchie, et l'a fait passer par degrés de l'état démocratique à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la Papauté. Mais parceque je vois cette cause opérer de tels changements, irai-je en conclusion qu'il y a identité entre les deux Églises qui se montrent aux deux bouts de la chaîne? Ce serait, je le répète, comme si j'affirmais l'identité de la république romaine et de l'Empire, parceque j'aurais découvert les causes intérieures qui firent succéder l'Empire à la république.

Et remarquez bien que je ne prétends pas que l'Église romaine n'ait pas dû succéder en Occident à l'Église des Conciles; je ne nie pas que l'Église romaine n'ait été une nécessité du monde; je ne traite pas le problème si l'Occident, envahi par les Barbares, n'a pas dû être gouverné monarchiquement, par la Papauté. J'admets la légitimité de l'Église romaine dans le passé et dans le développement providentiel de l'Humanité. Mais je dis que c'est une absurdité et un mensonge que de fonder cette légitimité sur l'identité et la tradition. Jedis qu'aux Papes et à leurs adhérents, qui osaient appuyer sur cette identité, les Protestants ont eu raison

de répondre : Vous n'êtes pas l'Église, vous êtes le contraire de l'Église.

Entre la république romaine et l'Empire, il y eut une époque de bouleversements et de ruines où l'on ne sait plus quel nom donner au gouvernement romain : c'est l'époque des guerres civiles ; elles marquent la séparation des deux formes de gouvernement. Il y eut de même, entre l'Église primitive et l'Église romaine, un grand vide, un temps de pure destruction où le pouvoir spirituel ne se manifesta avec éclat nulle part, comme pour marquer par cet abyme que ce sont deux mondes très divers que l'Église primitive et la Papauté. L'Église primitive, c'est-à-dire pour nous l'Église des Conciles, finit en Orient à la fin du neuvième siècle ; mais depuis longtemps déjà l'Occident, envahi par les Barbares, semblait en dehors de cette sphère. Les derniers Conciles généraux d'Orient ne semblent concerner que l'Orient ; Rome et l'Occident ne s'y intéressent guère, et la nouvelle de ce qu'on y agit parvient à peine en Italie. Puis, après le dernier Concile tenu en Orient à la fin du neuvième siècle, il y a un intervalle de deux cents ans

sans Concile général. Qu'est devenu, pendant ce temps, le pouvoir spirituel?

Le pouvoir spirituel était désuni et fragmenté, comme le monde. La chute de l'empire d'Occident arriva dès le quatrième et le cinquième siècles. Les Goths, les Huns, les Vandales saccagèrent l'Allemagne; l'Espagne, l'Italie, et l'Afrique; les Francs s'établirent dans les Gaules, les Goths et les Lombards en Italie, les Visigoths en Espagne. Voilà donc le patriarcat romain envahi de tous côtés et soumis aux Barbares. On peut affirmer que depuis cette invasion jusqu'au onzième siècle environ, si le pouvoir spirituel exista quelque part en Occident, ce ne fut pas aux mains du patriarche de Rome, mais plutôt, aux mains des rois barbares convertis par le Christianisme. Ce point est encore assez important pour être remarqué; mais les preuves abondent.

Les rois barbares imitaient, autant qu'ils pouvaient, les empereurs romains; le Clergé, de son côté, vit sans étonnement ces rois prendre à son égard le même rôle que les Empereurs, et même il les sollicita d'en user ainsi. Les Empereurs avaient sans contradiction, jus-

qu'au neuvième siècle, assemblé les Conciles en Orient : ce fut donc le privilège et la charge des rois en Occident d'assembler les Conciles dans leurs royaumes. Ainsi, dès le sixième siècle, c'est sous l'autorité de Clovis, et par ses ordres, que se tint le grand et célèbre Concile d'Orléans. Les collections de Conciles donnent jusqu'à dix Conciles convoqués par l'autorité royale sous les Mérovingiens, et les historiens en citent bien davantage. Carloman, étant maire du palais pendant la minorité de Childéric III., rend ce capitulaire : « Par le » conseil de nos prêtres et de nos principaux » officiers, nous avons ordonné des évêques » dans les villes, et décrété qu'un Concile se » tiendrait chaque année en notre présence » pour rétablir les décrets des canons et les » lois de l'Église, et réformer ce qui peut s'être » glissé d'abus dans la religion chrétienne. Et » quant aux faux prêtres, diacres, et clercs » adultères et fornicateurs, nous les avons dé- » gradés et condamnés à la pénitence : *Per » consilium sacerdotum et optimatum meo- » rum, ordinavimus per civitates episcopos, » statuimusque per singulos annos synodum*

*congregare, ut nobis præsentibus canonum
 decreta et Ecclesiae jura restaurentur, et
 religio christiana emendetur. Falsos vero
 presbyteros, et adulteros vel fornicatores
 diaconos et clericos degradavimus et ad pe-
 nitentiam coegimus.* Lothaire, roi des Lom-
 bards, n'a-t-il pas fait des lois que les Papes
 ont insérées dans leurs Décrets? En France,
 sous la seconde race, la confusion des deux
 pouvoirs est encore, s'il se peut, plus mani-
 feste. On sait que les Capitulaires de Charle-
 magna et de Louis-le-Débonnaire ne sont com-
 posés, pour la plus grande partie, que de ré-
 glements sur les matières ecclésiastiques, telles
 que les sacrements, l'office divin, les excommu-
 nications, les dîmes, les droits et devoirs des
 archevêques, évêques, prêtres, diacres et au-
 tres clercs, les religieux, les religieuxés, etc.
 Charlemagne confondit presque en sa personne
 le sceptre et la tiare. Législateur universel, il
 semble n'avoir jamais compris ni accepté la
 distinction des deux pouvoirs. Il sentait pro-
 fondément que le spirituel intéressait fort le
 temporel, et réciproquement. On sait quelles
 instructions de supérieur spirituel il envoyait

à l'évêque de Rome, en l'exhortant à corriger ses vices et ceux de son Clergé. Sans doute ce furent ses libéralités, et celles de Pepin, son père, et de Louis-le-Débonnaire, son fils, qui élevèrent les Papes au rang de princes temporels; cependant il est constant que le premier Concile qui fut convoqué à Rome sous son empire fut assemblé par ses ordres; lui présent, et pour recevoir l'accusation formée contre le pape Léon.

Charlemagne, par cette concentration du pouvoir ecclésiastique, a été indirectement le précurseur de la Papauté. Il composa l'État de deux ordres, le *militaire* et le *ecclésiastique* (ce sont les termes mêmes d'écrivains contemporains); mais ces deux ordres s'unissaient en lui, et formaient ses conseils. Ses *Missi dominici* embrassaient aussi bien l'administration religieuse que l'administration militaire. La distinction de l'ordre purement civil et de l'ordre religieux était donc sous lui si confuse, au point de vue gouvernemental, que c'était comme si elle n'existait pas. Il est évident par tous les monuments du temps que sous lui les évêques faisaient partie du pouvoir de l'État,

et que l'Église et l'État n'étaient pas séparés. Les choses de foi se décidaient, comme les autres affaires, dans des parlements que présidait l'Empereur.

Or, l'ordre ecclésiastique étant ainsi constitué et faisant partie du pouvoir suprême, que devait-il arriver aussitôt qu'une tête moins forte tiendrait l'empire? C'est que cet ordre, ne trouvant plus son unité dans l'Empereur, chercherait en lui-même cette unité.

Les militaires prirent pour successeurs de Charlemagne ses enfants. Mais les prêtres cherchèrent un successeur de Charlemagne dans leurs rangs, et prirent le Pape.

Charlemagne avait providentiellement tout préparé pour qu'il en fût ainsi. Il avait renversé l'empire lombard, qui était comme une barrière entre Rome et la France. Il avait donné à l'évêque de Rome ce qu'on a appelé le patrimoine de S. Pierre.

Aussi voyez ce qui arrive immédiatement après Charlemagne. Les évêques, mécontents de son fils, font venir d'Italie l'évêque de Rome, et se groupant autour de lui, ils dégradent solennellement le fils de Charlemagne. Alors

paraît pour la première fois la doctrine au moyen de laquelle devait ensuite se développer la Papauté.

Ce sont les évêques qui, cette première fois, mettent à leurs pieds un Empereur; et déjà, pour ainsi dire, c'est le Pape : car, désunis, auraient-ils eu la force de détrôner et de juger leur Empereur, s'ils n'avaient pas fait venir d'Italie le fantôme de quelque chose de plus grand qu'un Empereur!

Le manifeste qu'ils publièrent en commun pour déclarer au monde la dégradation de Louis-le-Débonnaire commence par une préface où ils relèvent le ministère des évêques et le pouvoir qu'ils ont de lier et de délier, comme vicaires de Jésus-Christ. Bientôt ce ne seront plus les évêques en commun, mais le Pape, qui se déclarera vicaire de Jésus-Christ.

Agobard, leur chef dans cette grande action, proclame Louis déchu « pour avoir fait marcher » des armées contre ses sujets et ses enfants, » au lieu de les employer contre les nations » barbares, afin de procurer leur conversion, » suivant l'intention de l'Église. » Il proclame que les rois ne sont revêtus de la couronne que

pour procurer l'agrandissement du Christianisme. Il prétend que la prière qu'on prononce le vendredi saint en faveur du monarque signifie uniquement qu'il est chargé par l'Église d'amener la conversion des Barbares. Les rois donc, ou plutôt l'Empereur, car il ne connaît qu'une Église et qu'une nation, l'Empereur n'est que le chef armé pour la défense et l'agrandissement de l'unité chrétienne; c'est un serviteur dans les mains de l'Église.

Cet évêque, qui fit venir le Pape d'Italie pour déposer et dégrader le fils de Charlemagne, est, au neuvième siècle, le représentant du pouvoir spirituel; il devance et annonce la Papauté, à laquelle il fraya si hardiment le chemin.

De Grégoire IV, qu'Agobard fit venir en France pour cette œuvre, jusqu'à Grégoire VII, le célèbre Hildebrand, il y a encore deux siècles et demi de distance. La tentative audacieuse d'Agobard et des évêques de France pour organiser le pouvoir spirituel n'avait été pour ainsi dire qu'une prophétie. L'union du Clergé dans une grande association sous la primauté de l'évêque de Rome n'avait pu se réaliser. L'empire éphémère de Charlemagne s'écroula

en féodalité, et l'une des deux branches de cet empire, l'ordre ecclésiastique, retomba encore en mille pièces.

Ce n'est vraiment qu'à Grégoire VII, à la fin du onzième siècle, que la Papauté commence à annoncer nettement qu'elle a mission de prendre en main le pouvoir spirituel. Ainsi pendant cinq siècles, en Occident, le pouvoir spirituel flotta incertain, et n'eut aucune unité, aucune consistance. L'ancienne forme, celle des Conciles généraux, était impraticable, et l'idée que la Papauté pût remplacer le pouvoir des Conciles n'était pas encore née dans le monde.

Si l'on veut maintenant se faire une idée de l'accroissement successif de la prétention du siège de Rome, quelques citations suffiront.

Au commencement du septième, siècle S. Grégoire-le-Grand écrivait à l'empereur Maurice : « Moi indigne serviteur de votre piété, » parlant à mes maîtres, qui suis-je ? que pou- » dre et que vermisseau : *Ego indignus pietatis vestræ famulus, dominis meis loquens,* » *quis sum ? nisi pulvis et vermis.* » S. Gré-

goire était Pape à Rome : ce n'est pourtant pas là le discours d'un chef du pouvoir spirituel.

Mais au neuvième siècle, Nicolas I^{er}, écrivant à l'empereur Michel, lui dit « qu'autrefois dans » le Paganisme l'empire et le pontificat étaient » unis, mais que les lumières de la véritable » religion ayant éclairé les hommes, et les » ayant soumis à Jésus-Christ, le vrai Roi et » le vrai Pontife, il a séparé ces deux qualités, » en sorte que l'Empereur ne peut plus prendre » celle de pontife, ni le Pontife usurper le nom » d'empereur : *Ultra sibi nec imperator jura » pontificatus arripuit, nec pontifex nomen » imperatorium usurpavit.* » Voilà la séparation la plus nette et la plus équitable en apparence du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ; voilà le Pape et l'Empereur placés côte à côte, sur le même rang, procédant tous deux à des titres divers du Christ, le vrai Roi et le vrai Pontife ; le sceptre et la tiare sont dans les deux plateaux de la balance, et ne semblent pas peser l'une plus que l'autre. Mais nous ne sommes encore qu'au neuvième siècle.

Au onzième paraît Hildebrand, et l'on sait

comment il traita l'autorité souveraine des princes temporels. Il a mérité de passer pour le fondateur de la Papauté :

A partir de lui la doctrine de Rome est constituée ; elle a jeté au monde un défi qu'elle soutiendra jusqu'au bout. Au treizième siècle, Innocent III traite Philippe-Auguste comme Grégoire VII avait traité l'empereur Héri IV :

Au quatorzième, Boniface VIII, dans sa décrétale *Unam sanctam*, disait « qu'il était de »
 » foi nécessaire à salut de croire que toute créa-
 » ture était soumise, sous tous les rapports, au
 » Pontife romain : *Subesse romano pontifici*
 » *omnem creaturam.* »

Enfin, au seizième siècle, Sixte V s'écriait, malgré tant de revers éprouvés par la Papauté :
 « Nous sommes placés dans le trône suprême
 » de la justice, et nous avons une puissance
 » souveraine sur tous les rois et princes de la
 » terre, sur tous les peuples et toutes les na-
 » tions, non par une humaine, mais par une
 » divine institution : *Nos in supremo justiciæ*
 » *throno collocati, supremam in omnes reges*
 » *et principes universæ terræ, cunctosque po-*
 » *pulos, gentes et nationes, non humana, sed*

» *divina institutione, nobis traditam potestatem obtinentes.* »

Quelle transformation de langage ! On voit les Papes s'élever et grandir, de siècle en siècle, de la poudre où S. Grégoire se plait à s'humilier devant ceux qu'il appelle ses maîtres, jusqu'à la stature d'un Jupiter tonnant que prend Sixte V, se déclarant le maître tout-puissant du monde !



CHAPITRE V.

Suite.

Ce passage de l'Église démocratique des premiers siècles à l'Église despotique du Moyen-Âge est un phénomène si important, que le lecteur ne trouvera pas mauvais que j'en marque de nouveau avec précision les différentes phases, les monuments à la main.

Ainsi quatre époques, ou phases successives, nous apparaissent dans l'histoire de l'Église :

1° Une première époque, celle de l'Église primitive, qui se prolonge, sans révolution notable, depuis le commencement du quatrième siècle, où le Christianisme triomphe, jusqu'à la chute de l'empire d'Orient, mais qui en Occident est limitée et interrompue par l'invasion des Barbares.

2° Une seconde époque, particulière à l'Occident, qui commence avec l'invasion des Barbares, et se prolonge jusqu'à la reconstruction éphémère du grand empire d'Occident par Charlemagne.

3° Une troisième époque, amenée par les conquêtes de Charlemagne et par la concentration de pouvoir qui eut lieu sous son règne, et qui prépare l'avènement de la Papauté.

4° Une quatrième époque, qui commence au onzième siècle avec Hildebrand, et qui est véritablement l'ère du pouvoir pontifical ou du spirituel sous forme monarchique.

Le gouvernement de l'Église diffère d'une de ces époques à l'autre, et ce qui a lieu dans chacune annonce ce qui doit arriver dans l'ère suivante.

Première époque.

Pendant toute cette première époque, l'Église est une démocratie, mais une démocratie limitée par une sorte de *veto* accordé aux supérieurs déjà élus. C'est le peuple qui nomme les évêques; mais ce sont les évêques déjà élus qui consacrent les nouveaux nommés; tel est le principe restrictif de la démocratie qui, a ensuite été la cause de tous les changements survenus dans l'Église, et qui, d'une démo-

cratie véritable, devait en faire un jour la plus despotique des monarchies.

Il est évident que le Christianisme, avant de s'organiser et de se pratiquer, n'avait pas un code qui réglât son organisation et son gouvernement. Je dis plus, le Christianisme n'avait dans son livre sacré, l'Évangile, et dans ceux qui en étaient dérivés, tels que les Épîtres et les Actes, que des principes contradictoires et des tendances opposées sur la nature de la nouvelle société qui allait se fonder, et sur ses rapports avec l'ancienne.

L'Évangile est un livre où l'on trouve, sur ces deux questions fondamentales, des arguments pour les opinions les plus opposées : car c'est avant tout un livre poétique; c'est moins un code arrêté et un règlement, qu'un appel à l'avenir et une prophétie.

Ici Jésus dit : « Rendez à César ce qui est à César ; » mais ailleurs le démon transporte Jésus sur une montagne ou sur le pinnacle du temple, et lui montrant les royaumes de la terre, lui dit : « Je t'en rendrai maître si tu veux m'obéir : *Tibi dabo omnia regna mundi* ; » ce qui prouve indubitablement que le

royaume de César et César lui-même ne procèdent que du démon.

Il semble que ces deux passages si divers se valent l'un l'autre et se détruisent mutuellement.

Quant à l'autre passage si souvent cité pour prouver que l'Évangile proclame la légitimité du pouvoir temporel, « *Regnum meum non est de hoc mundo* ; » il est certain que dans le grec ce passage a un tout autre sens ; car Jésus y dit seulement : « *Mon royaume n'est pas encore de ce temps* ; » ce qui semble indiquer, non pas qu'il fallût regarder comme légitime ce qui régnait alors dans le monde, mais qu'on devait le souffrir seulement comme un fait, en attendant le règne de Dieu. Et n'est-ce pas aussi ce que dit la prière instituée par Jésus-Christ lui-même dans l'Évangile, quand il s'adresse à son père : « *Adveniat regnum tuum ; fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra.* »

Comment une pareille doctrine pouvait-elle fonder le respect du pouvoir temporel ? Quelle considération pouvait-on avoir pour un fait qu'il s'agissait de faire disparaître ? Comment le pouvoir spirituel, procédant de Dieu, pouvait-il regarder comme son égal le pouvoir

temporel, qui n'avait aucune sanction, ou qui ne devait son origine qu'au démon, suivant le passage que nous avons rapporté ?

Il est trop évident que l'Église, qui fut longtemps une société secrète rêvant le renversement du monde politique, ne dut pas, dans ses monuments les plus poétiques et les plus exaltés, consacrer le maintien de ce qu'elle voulait renverser. L'Église, c'était la société nouvelle, qui aspirait à remplacer l'ancienne société. L'ancienne société avait pour type et pour chef l'Empereur ; elle, elle avait pour type et pour chef Jésus-Christ. Or, quel rapport d'égalité pouvait-il exister entre un chef divin et un homme ? Devant l'Église donc devait disparaître comme un néant le pouvoir temporel.

Cette dernière conclusion devint plus évidente encore par le dogme qui triompha à Nicée. En effet, suivant ce dogme, Jésus-Christ n'est pas seulement un type proposé à notre imitation, mais c'est un Dieu toujours vivant, toujours présent, bien qu'invisible. Or, pour la piété qui s'élève jusqu'à concevoir ce roi invisible, comment obéir à de vains fantômes, tels que les rois ou les empereurs terrestres ?

Aussi dès cette première époque la lutte commença vivement entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, entre Jésus-Christ et César.

Constantin, poussé à l'Empire par le flot d'idées qui inaugura le Christianisme, ne comprit rien d'abord à la question qui allait s'agiter; il disait bonnement aux évêques: « Vous êtes les évêques pour l'intérieur de l'Église; moi, je suis évêque au-dehors, et notre puissance vient également de Dieu: *Vos intra, ego extra Ecclesiam a Deo episcopus constitutus sum.* » Valne illusion; dont on le laissa se repaître; mais il ne tarda pas à comprendre qu'il s'agissait de tout et de l'Empire.

J'ai rapporté, à l'article d'ATHANASE de l'*Encyclopédie Nouvelle*, comment le fils de Constantin tira l'épée dans le Concile de Milan. La scène est remarquable. Constance paraît résolu à en finir de ce sacerdoce rebelle qui a embrassé le dogme d'Athanase, et qui déduit de ce dogme l'idée de la supériorité du prêtre sur tout autre pouvoir. Il se lève avec fureur au milieu des évêques, se fait l'accusateur d'Athanase, ordonne de le condamner; et comme les évêques

lui représentaient qu'il ne s'agissait pas d'une affaire temporelle : « Ce que je veux, dit-il, doit passer pour règle ; les évêques de Syrie trouvent bon que je parle ainsi ; obéissez donc, ou vous serez exilés. » Les évêques étonnés levèrent les mains au ciel ; et lui représentèrent hardiment que *l'empire ne lui appartenait pas, mais à Dieu*, de qui il l'avait reçu, et qui pouvait l'en priver ; ils le menaçaient du jour du jugement, et lui conseillaient de ne pas corrompre la discipline de l'Église en y mêlant la puissance romaine. Mais il n'écouta rien, et, sans les laisser parler davantage, il les menaça, il tira l'épée contre eux, et commanda d'en mener quelques-uns au supplice ; puis, changeant aussitôt d'avis, il les condamna seulement au bannissement. Cette scène de violence, cette lutte de Constance contre le Concile de Milan, cette épée tirée, cette menace de mort qui s'interrompt et s'effraye d'elle-même, c'est la lutte de l'Empire et de la Papauté, qui commence là entre le fils de Constantin et Athanase, le représentant du dogme de Nicée, pour se continuer ensuite dans tout le Moyen-Age.

L'Évangile n'avait pas été plus précis ni plus clair relativement au pouvoir spirituel lui-même, c'est-à-dire relativement à la société nouvelle qu'il avait pour but d'instituer.

En effet, on y trouve à la fois des textes pour appuyer la démocratie, l'aristocratie, et même la monarchie.

Jésus dit : « Consultez l'Église, et là où vous » serez deux ou trois assemblés en mon nom, » je serai aussi. » Texte démocratique : « *Dic* » *Ecclesiae : ubi sunt duo vel tres congregati* » *in nomine meo, ibi sum.* »

Il dit à tous les disciples : « Je vous envoie » comme mon Père m'a envoyé ; allez, prêchez ; » ce que vous lierez sera lié, ce que vous dé- » lierez sera délié. » Encore un texte démocratique, puisqu'il ne distingue pas entre les apôtres, et qu'il les constitue tous au même titre.

C'est encore à tous les apôtres, et non à un seul, qu'il annonce l'Esprit de vérité, l'inspiration divine qui doit gouverner l'Église après lui : « Je prierai mon Père, et il vous » donnera un autre Paraclet, l'esprit de vérité, » qui demeurera avec vous jusqu'à la consom- » mation des siècles : « *Rogabo Patrem, et alium*

» *Paracletum dabit vobis, spiritum veritatis,*
 » *ut maneat vobiscum in æternum.* » Ces divers passages ne semblent-ils pas fonder l'Église comme une pure démocratie dirigée par une inspiration divine, et dans laquelle le *consentement* est la base unique de la certitude et de la loi? Car ce principe du *consentement*, comme manifestation de l'esprit d'infailibilité ou de vérité promis à l'Église, est encore parfaitement exprimé dans le passage que nous avons déjà cité : « Lorsque deux ou trois sont » réunis en mon nom, et qu'ils s'accordent, » *et consentiunt, je suis là aussi avec eux.* »

Mais les textes favorables à l'aristocratie ou à la monarchie ne manquent pas non plus dans l'Évangile.

La Papauté, quand elle a paru dans le monde, n'a-t-elle pas trouvé son droit clairement établi dans ces trois si célèbres passages, le premier : « Tu es Pierre, et sur cette pierre » j'édifierai mon Église; » d'où Hildebrand, envoyant à Rodolphe une couronne, la couronne ôtée à Henri IV, avait fait graver dessus ce vers :

Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho.

Le second : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu délieras sera délié ; » d'où les Papes se sont attribué à eux seuls le pouvoir de lier et de délier, et n'ont voulu considérer ce pouvoir entre les mains des autres évêques ou prêtres que comme une délégation de leur part. Le troisième : « Pierre, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » puis mes frères : *Petre, amas me plus his? pasce oves meas ;* » d'où on a conclu que l'Église tout entière était un troupeau confié à un seul chef, et qu'il y avait entre les ouailles et le pasteur toute une différence de nature.

D'où vient en effet ce choix particulier de S. Pierre ; et n'y a-t-il pas quelque raison mystique et au-dessus de toute explication, qui a fait donner un chef aux apôtres ?

Voilà, à ce qu'il semble, des choses contradictoires, d'un côté l'égalité des apôtres, de l'autre la supériorité de S. Pierre.

Il y a plus : cette supériorité de S. Pierre, en supposant qu'elle soit la figure de ce qui doit exister ensuite dans l'Église, est-elle clairement délinée ? est-ce une monarchie ou une simple primauté, *primus inter pares* ? Quand

la Papauté en eut fait une monarchie absolue, la Sorbonne et les parlements prétendirent la restreindre à une primauté. Gerson, l'Église gallicane, et les derniers Conciles, les Conciles du quinzisième siècle, ne virent dans S. Pierre qu'une sorte d'*officier ministériel* de l'Église, comme disait la Sorbonne. L'Église était, suivant cette explication de l'Évangile, une véritable aristocratie, qui avait dans S. Pierre et ses successeurs son *pouvoir exécutif*. S. Pierre, comme disait l'école de Gerson, ressemblait au doge de Venise. La question fut débattue pendant trois siècles; mais il est bien évident qu'elle n'est pas résolue dans l'Évangile.

Concluons donc que l'Évangile n'avait pas plus déterminé la forme du pouvoir dans la société nouvelle, qu'il n'avait résolu le rapport exact entre cette société nouvelle et l'ancienne.

Les autres ouvrages qui composent le Nouveau-Testament ne déterminent pas davantage la forme du pouvoir spirituel. On sait que les apôtres décidèrent leurs contestations dans des espèces de Conciles; on sait que des rivalités éclatèrent entre eux; on sait que S. Paul se

mit au rang des apôtres de son propre chef, et sans aucune consécration. Enfin la monarchie ou même la primauté de S. Pierre est si peu éclaircie dans ces ouvrages, que S. Pierre y paraît l'ignorer lui-même ; car, dans une de ses épîtres, il dit aux autres apôtres : « Paissez le troupeau sur lequel Dieu vous a constitués : *Pascite gregem super quem vos constituit Dominus* ; » preuve qu'il reconnaît lui-même que les apôtres ont été constitués par Dieu, et non par lui Pierre, les pasteurs de leurs troupeaux particuliers.

Qu'arriva-t-il donc au milieu de cette incertitude où leurs livres sacrés laissaient les Chrétiens ? L'Évangile fut plutôt une prophétie obscure qu'il s'agissait de deviner, qu'une règle claire qu'il fallût appliquer. Le pouvoir spirituel se posa, l'Église se forma, sans savoir précisément comment elle ferait ensuite pour se gouverner. Elle se posa à côté du pouvoir temporel, du pouvoir des Empereurs, sans s'être clairement rendu compte s'il y avait ou non entre elle et ce pouvoir une incompatibilité radicale. Une sorte de compromis se fit d'abord entre ces principes opposés que l'É-

vangile mettait aux prises sans décider entre eux d'une façon précise.

Il fut donc admis que le pouvoir civil ou politique continuerait d'être géré par ce qu'on appelait l'Empereur. En fait, ce pouvoir temporel était l'ancienne société. Les Chrétiens, emportés vers une vie nouvelle, regardaient la vie sociale ancienne comme une forme qui devait bientôt périr.

Et quant au pouvoir spirituel, c'est-à-dire quant au pouvoir régulateur de la nouvelle société, ou de l'Église, il fut considéré comme répandu d'une manière vague et diffuse dans tout le corps des fonctionnaires chrétiens, c'est-à-dire des évêques, qui formaient en quelque sorte le sénat ou magistrature de la nouvelle société. « Il n'y a, dit S. Cyprien, » qu'une Église, divisée par tout le monde en » une infinité de membres, et qu'un seul épiscopat répandu dans la multitude unanime » d'un grand nombre d'évêques : *Una Ecclesia » per totum mundum in multa membra divisa, episcopatus unus episcoporum multorum » concordia numerositate diffusus.* »

Ainsi commencèrent à exister simultanément

ment deux sociétés différentes, l'Empire et l'Église, ennemies au fond et destinées à se faire une guerre acharnée, mais n'ayant pas encore une conscience nette de leur radicale incompatibilité, et débutant par une trêve. En face de l'Empire, l'Église ne faisait que de naître; elle n'avait pas acquis son développement, elle ne possédait encore que de faibles ressources, elle n'avait que peu de richesses et de biens: il était donc naturel qu'elle ne sentît pas le besoin d'un pouvoir concentré, et permanent. Aussi fut-elle pendant plusieurs siècles plutôt une confédération qu'une société unitaire. La vieille société avait son Empereur qui continuait à être le pouvoir législatif et exécutif de l'ancienne forme de vie, suivant les idées qui avaient autrefois régné dans le monde. L'Église avait ses *seigneurs, seniores*, comme on appelait les évêques dès la plus haute antiquité, qui gouvernaient chacun à part leurs troupeaux, suivant les nouvelles idées qui faisaient le fonds du Christianisme.

La constitution hiérarchique de l'Église pendant cette première époque est parfaitement

caractérisée dans les canons connus sous le nom de *Constitution des Apôtres*.

« Un évêque, dit cette Constitution, doit être
 » ordonné par deux ou trois évêques. Les prê-
 » tres doivent être ordonnés par un seul évê-
 » que, ainsi que les diacres et les autres clercs :
 » *Episcopus a duobus aut tribus episcopis or-*
 » *dinetur. Presbyter ab uno episcopo ordi-*
 » *tur, et diaconus, et reliqui clerici* (Canons
 » 1 et 2). » Voilà bien l'épiscopat constitué :
 l'évêque, nommé par le consentement du peu-
 ple et du Clergé, est ordonné par deux ou trois
 évêques, ses égaux. Il n'y a là, je l'espère, au-
 cune trace de Papauté. Cependant la même
 Constitution engage les évêques de chaque
 nation à reconnaître un d'entre eux pour chef
 dans les délibérations qu'il s'agira de prendre
 en commun, sans pour cela, dit-elle, blesser
 l'égalité. « Il faut, dit le canon 33, que les
 » évêques de chaque nation reconnaissent celui
 » qui parmi eux est le premier, qu'ils le consi-
 » dèrent comme le chef, et ne fassent rien de
 » conséquence sans son avis ; mais il ne doit
 » lui-même rien faire sans l'avis de tous les
 » autres : *Episcopos uniuscujusque gentis nos-*

» *se oportet eum qui primus est, existimare*
 » *caput, et nihil facere quod sit arduum aut*
 » *magni momenti præter illius sententiam ;*
 » *sed nec ille absque omnium sententia aliquid*
 » *agat.* »

Les écrivains papistes ont interprété ce canon en faveur du Pape, comme s'il s'agissait des évêques de toutes les nations, qui dussent reconnaître celui qui est le premier, c'est-à-dire le Pape. Mais il est évident qu'il s'agit des divisions ethnographiques de l'Empire, comme nous l'avons dit plus haut pour les grands patriarchats. L'égalité absolue des évêques est si peu mise en doute par ce canon, que dans la seconde version qui nous est parvenue de cette ancienne Constitution de l'Église, celle de Denys-le-Petit, la réserve de l'autorité complète et souveraine de chaque évêque dans son épiscopat est encore plus explicite; car cette version porte : « *Episcopus gentium singula-*
 » *rum scire convenit quis inter eos primus*
 » *habeatur, quem velut caput existiment, et*
 » *nihil amplius præter ejus conscientiam ge-*
 » *rant, quam illa sola singuli, quæ parochiæ*
 » *propriæ, et villis quæ sub ea sunt, compe-*

» *tunt.* » Que peuvent d'ailleurs opposer ceux qui veulent donner à la Papauté une existence rétroactive à cet autre canon de la même Constitution (le 34^e dans la version de Denys-le-Petit) : « Que nul évêque n'ait la présomption » de faire des ordinations hors de ses limites, » dans les villes ou bourgs qui ne lui appartiennent pas. Et si un évêque l'ose, qu'il soit » déposé, lui et ceux qu'il aura ainsi indue- » ment ordonnés : *Episcopus ne audeat extra » suos fines facere ordinationes in urbibus et » pagis non ei subjectis. Sin autem hoc fecisse » convictus fuerit præter eorum sententiam » qui tenent pagos illos vel civitatem, deponatur et ipse et ii quos ordinavit.* »

Telle fut la constitution de l'Église pendant toute la première période que nous avons distinguée. L'épiscopat en était le seul élément réel et solide. Le groupement des évêques autour des métropolitains, et de ceux-ci autour des patriarches, n'était considéré que comme le résultat naturel de l'accord qui devait exister entre les évêques, et comme un moyen pour eux d'exercer une action d'ensemble dans les choses qui intéressaient le clergé de chaque

nation, *uniuscujusque gentis*, ainsi que dit la Constitution des Apôtres. Mais il est évident que cette espèce de nœud fédéral, qui embrassait les différentes parties de la grande confédération chrétienne, devait tendre un jour à se resserrer.

Deuxième époque.

L'indépendance des évêques continue, à l'égard des métropolitains et du patriarche romain, pendant la seconde époque; mais ils tombent dans la dépendance des rois, et l'anarchie règne partout dans l'Église.

Je pourrais citer une multitude de monuments pour prouver qu'après l'invasion des Barbares, le patriarcat romain se trouvant démembré, il ne fut plus question de la primauté romaine. Je me contenterai de prendre un texte au hasard dans les collections de Conciles; voici un canon du second Concile de Lyon, tenu vers la fin du sixième siècle (567), qui règle les contestations des évêques: «... *Si quid inter fratres, id est coepiscopos nostros, contentionis ortum fuerit: si de una pro-*

» *vincia sunt, metropolitani cum comprovin-*
 » *cialibus suis iudicio sint contenti. Si vero*
 » *diversæ provinciæ duo fuerint sacerdotes,*
 » *inter quos aliqua disceptatio oriatur, con-*
 » *venientibus in unum metropolitanis ipso-*
 » *rum, omnis eorum actio illorum iudicio ter-*
 » *minetur : ita ut si unus ex episcopis ab alio*
 » *episcopo, aut a quacumque persona inique*
 » *fuerit aggravatus, communi fratrum stu-*
 » *dio cum Dei solatio defendetur.* » On voit,
 par ce canon, que toutes les contestations
 des évêques entre eux sont remises au ju-
 gement du métropolitain de chaque province,
 ou, si les évêques appartiennent à des provin-
 ces différentes, au jugement d'un conseil com-
 posé des divers métropolitains de ces provinces.
 Le nom de l'évêque de Rome n'est en aucune
 façon prononcé. On peut dire avec certitude
 que les évêques des Francs, *episcopi regni*
Francorum, ne songeaient pas même que leurs
 contestations pussent dépendre en aucune fa-
 çon de l'Église romaine.

Quant à la nomination des évêques, ce point
 fondamental de toute la hiérarchie, elle appar-
 tenait encore légalement au clergé et au peuple;

mais l'invasion presque perpétuelle du pouvoir royal ou temporel dans ces élections est un fait attesté par tous les monuments. J'ai déjà cité le capitulaire de Carloman, qui dit en termes exprès : « Par le conseil de nos prêtres et » de nos principaux officiers, *nous avons ordonné des évêques dans les villes.* » Voici un édit analogue plus ancien ; c'est celui de Chlothaire II, rendu dans le cinquième Concile de Paris, en 615 : « *Ita ut episcopo decedente, in loco ipsius, qui à metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo eligatur, et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur ; vel certe si de palatio eligetur, per meritum personæ et doctrinæ ordinetur.* » On voit que la nomination par le peuple est encore conservée dans cet édit comme le droit commun ; mais outre l'ordination par les évêques de la province et par le métropolitain, l'ordination par le prince est exigée et consentie : nouveauté que jamais Concile de la primitive Église n'avait connue. Ainsi le *veto*, cet autre principe constitutif de la hiérarchie, n'est plus seulement entre les mains des évêques, il est passé

au prince ; et cette nomination définitive par le prince rend évidemment illusoire et la nomination par le peuple ou le clergé en général, et l'ordination par les évêques. Devant la nomination royale, le reste n'est que simple proposition et candidature. Mais il y a plus, ce pouvoir de présenter les évêques au choix du prince est encore annulé et réduit à une pure fiction par cette dernière disposition de l'édit : *Vel certe si de palatio eligitur*, etc. ; car le choix-pouvant venir directement du palais, il n'y a plus d'élection libre et plus d'ordination libre. Le pouvoir spirituel est dans le palais. Il est évident qu'après la conquête barbare le siècle avait tourné à la puissance militaire, et que la société chrétienne, au lieu d'avoir cette sphère libre qu'elle avait ambitionnée pour y réaliser la vie nouvelle, était envahie et dominée par le pouvoir politique.

Ne sait-on pas en effet quelles plaintes le Clergé séculier et les moines ont élevées contre l'envahissement des bénéfices ecclésiastiques par les rois mérovingiens et par les seigneurs de leur cour ? Les plus anciens monuments de l'histoire de France ne semblent-ils

pas écrits uniquement pour revendiquer les franchises de l'Église contre la rapacité de ces princes et de leurs courtisans ?

Troisième époque.

Si, dès le septième siècle, en France, le palais du prince était ainsi devenu maître de la nomination des évêques, certes il n'est pas étonnant qu'au neuvième Charlemagne ait été, comme nous l'avons dit, à la fois Pape et Empereur, c'est-à-dire qu'il ait réuni le pouvoir militaire et le pouvoir ecclésiastique comme les deux branches de son gouvernement. Mais il n'est pas étonnant non plus qu'après sa mort les évêques, qui se voyaient avec indignation soumis à la force brutale des guerriers, et qui avaient toujours devant les yeux les prophéties du Christianisme et l'idée d'un pouvoir séparé de la société politique, aient commencé à montrer hardiment leurs prétentions et leurs espérances. Plus Charlemagne avait réuni et concentré le pouvoir ecclésiastique, plus ce pouvoir devait être prêt à profiter des chances de l'avenir sous son faible successeur.

Nous avons vu comment, d'un côté, Charlemagne contribua à faire surgir la Papauté en renversant les barrières qui séparaient l'évêque romain des anciennes provinces de son patriarcat et en lui abandonnant la souveraineté de Rome; et comment, d'un autre côté, l'association des évêques, se considérant comme un pouvoir supérieur dès l'instant que Charlemagne ne fut plus là pour la gouverner, forma pour ainsi dire elle-même une papauté anticipée.

Les monuments abondent pour prouver à la fois ce que nous appellerions volontiers l'essai de Papauté des évêques; c'est-à-dire la tentative d'un pouvoir spirituel exercé par eux au moyen d'une confédération, et le commencement de la Papauté monarchique telle que l'entendit la cour de Rome.

Après Grégoire IV, qui ne fut véritablement que l'instrument de la déposition de Louis-le-Débonnaire par une *Convention* d'évêques, voici Nicolas I^{er} qui donne des lois à ce prince, à qui les évêques avaient consenti à rendre la couronne; il lui défend de nommer aux évêchés de sa pleine puissance; il veut que l'é-

lection par le Clergé et le peuple soit rétablie ; il cherche à constituer en France une grande autorité ecclésiastique , et, n'osant pas encore la faire ressortir de Rome , il la remet aux mains de l'archevêque de Tours ; enfin , et ceci est remarquable , il proclame l'unité de l'Église au milieu des discordes des rois. C'est ainsi que par degrés on s'élevait à l'idée de la Papauté : « *Episcopos per Æmiliam non consecres, nisi post electionem vel consensum cleri et populi. Hæc est ordinatio Dei patris tui, et hæc est lex Ecclesiæ matris tuæ, videlicet, ut omnes episcopos regni tui ad Turonensem archiepiscopum mittere non detrectes, ipsiusque iudicium postulare non dedigneris. Ipse est enim metropolitanus, et omnes episcopi regni tui suffraganei ejus sunt, sicut conscriptiones prædecessorum meorum evidenter ostendunt. Neque enim Ecclesias Dei per discordias regum divisionis aliqua damna pati necesse est, cum (quantum ex se est) pacem quam prædicant, servare studeant in invicem et in omnes.* »

Cet édit du Pape est de l'année 850 ; la même année, les évêques, rassemblés en Concile à

Savonnières près Toul, s'obligent à *rester unis pour corriger les rois, les grands et le peuple*. Le Clergé se croit seul en droit de disposer des couronnes; il refuse de prêter serment, *parce-que, dit-il, des mains sacrées ne peuvent sans abomination se soumettre à des mains impures*.

Trente ans plus tard, en 878, le pape Jean VIII tient un Concile à Troyes. L'un des canons de ce Concile porte que *les puissances du monde n'auront jamais la hardiesse de s'asseoir devant les évêques, s'ils ne l'ordonnent*.

Je le demande, la Papauté n'est-elle pas clairement annoncée dès le neuvième siècle? Après Charlemagne, je la vois dans toute sa prétention, et, pour employer le mot de Philippe-le-Bel, dans toute son outrecuidance; seulement on ne sait encore au profit de qui ce pouvoir spirituel, supérieur à tout sur la terre, est réclamé, si c'est au profit d'une association et d'un congrès d'évêques, ou au profit d'un Pape. Une dernière révolution devait décider ce point. L'anarchie féodale qui commença vers ce temps, par le capitulaire de 877, lequel introduisit l'hérédité dans les fiefs, rendit com-

plètement impossible la confédération souveraine des évêques. L'avenir du pouvoir spirituel reposa donc tout entier sur les destinées de Rome.

Quatrième époque.

Charlemagne avait défendu, dans ses Capitulaires, qu'on considérât l'évêque de Rome autrement que comme un évêque. « Qu'on » ne l'appelle point, dit-il, ni prince des » prêtres, ni souverain prêtre, ni autre » chose de cette nature, mais seulement » l'évêque du premier siège : *Ne appelletur » princeps sacerdotum, aut summus sacerdos, » aut aliquid ejusmodi, sed tantum primæ se- » dis episcopus.* » Mais une fois introduit dans les affaires des évêques de France, le pontife romain ne voulut nullement se contenter de ce titre; il se rappelait toujours les droits qu'il attribuait à son patriarcat. Il nous reste une curieuse éptre du pape Grégoire IV *aux évêques du royaume des Francs*, où il les tance vertement de ce que, dans une lettre qu'ils lui avaient écrite, ils l'appelaient *frère et pape*,

mettant ainsi ces deux titres dans la même balance : « *Romano pontifici scribentes, contra-*
 » *riis eum in præfatione nominibus appellatis,*
 » *fratrem videlicet, et papam : dum congruen-*
 » *tius esset solam ei paternam reverentiam*
 » *exhibere.* »

Un de ses plus proches successeurs, Nicolas I^{er}, posait ainsi les droits de l'Église romaine, dès le milieu du neuvième siècle : « *Omnes, sive patriarchiæ cujuslibet apicem,*
 » *sive metropolis primatus, aut episcopatum*
 » *cathedras, vel ecclesiarum cujuscumque or-*
 » *dinis dignitatem, instituit romana Ecclesia.*
 » *Illam vero solus ipse fundavit, et supra pe-*
 » *tram fidei mox nascentis erexit, qui beato*
 » *Petro, æternæ vitæ clavigero, terreni simul*
 » *et cælestis imperii jura commisit : C'est*
 » l'Église romaine qui seule a fondé toutes les
 » autres Églises, et toutes les dignités de ces
 » Églises; de quelque ordre qu'elles soient; et
 » c'est Dieu seul qui l'a fondée, Dieu qui a
 » donné à S. Pierre le gouvernement de l'em-
 » pire céleste et terrestre. »

On le voit, elle avait été bien préparée dans le monde, cette doctrine de la toute-puissance

spirituelle qui devait s'élever au-dessus des rois ; car avant d'être revendiquée par les Papes, elle l'avait été par les évêques. Les prédécesseurs immédiats de Grégoire VII lui avaient aussi frayé la route, et il ne fit qu'achever et compléter une révolution devenue nécessaire. Il posa aux prêtres de l'Europe tout entière ce dilemme : Qui êtes-vous ? Êtes-vous soumis aux princes, aux seigneurs ? alors obéissez, et ne vous plaignez pas s'ils vous pillent et s'ils vous méprisent. Êtes-vous d'un ordre indépendant d'eux ? alors exercez votre puissance. Mais comment l'exerceriez-vous, divisés comme vous êtes, séparés les uns des autres, asservis et enclavés dans toutes les divisions infinies de l'ordre féodal ? Si vous ne pouvez pas prendre en main cette puissance, souffrez donc que je la prenne, moi qui suis prince et à l'abri de tous ces tyrans qui vous oppriment.

Les prêtres de l'Europe entière comprirent ce langage, et Grégoire VII fonda la Papauté.

Pour la fonder, il lui fallut détruire l'épiscopat, ou du moins l'indépendance de l'épiscopat, et ramener à son siège toute la puissance.

Il faut voir avec quelle vigueur il exécuta ce

plan. On croit ordinairement que sa plus grande hardiesse fut de s'attaquer aux princes. Non, ce ne fut pas là sa plus grande hardiesse. Il n'y avait rien là, comme on se l'imagine, de bien nouveau et de bien téméraire. Pour un homme convaincu de la vérité de l'Église, et Grégoire VII l'était, la question du pouvoir temporel n'en était pas une. L'Église tirait de Dieu même son origine et sa sanction ; les rois n'avaient aucune sanction ; c'était un fait brutal, et voilà tout. Mais ce qui nous paraît la plus grande hardiesse de Grégoire VII, c'est d'avoir mis, comme il l'a fait, le siège de Rome au-dessus des évêques et des Conciles. C'est par là, c'est en s'assujettissant d'abord l'Église tout entière, c'est en renversant les franchises de l'épiscopat, qu'il s'empara de la puissance spirituelle. Attaquer ensuite les rois était une œuvre vulgaire pour un homme de courage comme lui.

Il nous reste un monument bien précieux de cette révolution introduite dans le gouvernement de l'Église par Grégoire VII : ce sont les canons du Concile de Rome qu'il tint en 1074. Dès le début, il affirme que le siège de Rome

est supérieur aux Conciles. Il ose affirmer, en mentant à l'histoire et à tous les monuments, que les quatre premiers Conciles généraux eux-mêmes n'ont eu de valeur que par l'autorité du siège apostolique : « *Decreta vero sanctissimorum romanorum pontificum si possimus etiam studiosius quam illa quatuor Concilia venerari et observare deberemus, cum et ipsa Concilia omni firmitate carerent, si non apostolicæ sedis pontifices eadem, per apostolicam auctoritatem, congregare et corroborare decrevissent.... Ergo reverentiam sive obedientiam, quam sacratissimis quatuor Conciliis juxta sanctum Gregorium merito exhibemus, decretis apostolicæ sedis nullatenus denegare, imo si possibile est studiosius impendere debemus; cum sine eorum auctoritate nec ipsa Concilia fas esset recipere.* » Il abuse impitoyablement de l'ignorance de son temps, qu'au surplus il partageait peut-être lui-même. Il prétend que les Conciles généraux des premiers siècles ont été convoqués et sanctionnés par les pontifes romains, ce qui est manifestement faux; et de là il conclut la supériorité du Pape sur toute

l'Église. Une fois ce point emporté, le reste n'est plus qu'un jeu. Aussi voit-on se succéder une suite de titres où toute la constitution de l'Église est renversée de fond en comble, et refaite à neuf sur un plan nouveau : Titre 23 : « Que le pape (le maître apostolique, comme » il le nomme) peut condamner non seulement » les évêques, mais encore les sujets des évêques : *Quod dominus apostolicus non solum » episcopos, sed et subditos eorum, damnare » possit*; » Titre 24 : « Que tout Catholique » doit plutôt obéir au Pape qu'à son propre » évêque : *Quod cujuslibet episcopi parochianus domno apostolico etiam plus debeat » obedire quam proprio episcopo, etc.* » Voilà l'Église changée en monarchie. La protestation que fit autrefois le pape S. Léon au Concile de Chalcédoine est mise enfin à profit et transformée en une puissance absolue, non seulement sur toutes les parts du patriarcat romain, mais sur toutes les Églises qui se diront chrétiennes.

Je le répète, là est vraiment l'originalité de Grégoire VII; son premier titre de puissance, c'est d'avoir abattu violemment toutes les bar-

rières qui séparaient l'Église en une multitude d'Églises, et non pas d'avoir défié, attaqué, et pulvérisé des rois et des empereurs.

Puisque j'ai voulu, dans ce paragraphe, marquer par des citations l'état précis de la constitution ecclésiastique aux diverses époques qui ont précédé et amené la Papauté, je demande la permission de citer encore une pièce qui résume toute la théorie de Grégoire VII. C'est son fameux *Dictatus*, qui se trouve dans le recueil de ses lettres et dans les collections des Conciles. Aujourd'hui qu'on lit peu ces sortes d'ouvrages, il sera peut-être utile d'en extraire ce témoignage remarquable, qui fixe nettement l'idée que l'on doit se faire de la Papauté. Vainement on a essayé de nier que Grégoire VII soit l'auteur de cette pièce : tous les points qu'elle renferme ne sont que des corollaires des principes du Concile de Rome que nous venons de mentionner. D'ailleurs ceux même qui ne veulent pas l'attribuer à Hildebrand la font remonter jusqu'à son époque. Enfin Rome l'a admise comme authentique, et ne l'a jamais retranchée des œuvres de son pape par excellence. Voici donc, dans toute sa ri-

gueur et dans toute sa vérité, la doctrine du Pape :

DICTATUS GREGORII PAPÆ VII.

Quod Romana Ecclesia a solo Domino sit fundata.
 Quod solus Romanus Pontifex jure dicatur universalis.

Quod ille solus possit deponere episcopos, vel reconciliare.

Quod legatus ejus omnibus episcopis præsit in Concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare.

Quod absentes possit Papa deponere.

Quod cum excommunicatis ab illo, inter cætera, nec in eadem domo debemus manere.

Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere e contra divitem episcopatum dividere, et inopes unire.

Quod solus possit uti imperialibus insigniis.

Quod solius Papæ pedes omnes principes deosculentur.

Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.

Quod unicum est nomen in mundo.

Quod illi liceat imperatores deponere.

Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare.

Quod de omni Ecclesia quocumque voluerit clericum valeat ordinare.

Quod ab illo ordinatus alii Ecclesiæ præesse potest, sed non militare, et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.

Quod nulla synodus absque præcepto ejus debe generalis vocari.

Quod nullum capitulum, nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.

Quod sententia illius a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit.

Quod a nemine ipse judicari debeat.

Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem.

Quod majores causæ cujuscumque Ecclesiæ ad eam referri debeant.

Quod Romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit.

Quod Romanus Pontifex, si canonicè fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus, testante sancto Ennodio papiensi episcopo, et multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symmachi papæ continetur.

Quod illius præcepto et licentia subjectis liceat accusare.

Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.

Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romauæ Ecclesiæ.

Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere.



CHAPITRE VI.

Que la Papauté a été nécessaire et légitime en son temps.

Le temps est passé de faire le procès à la Papauté ; ce procès a été fait et gagné. Je l'ai déjà dit, ce n'est pas pour contester à la Papauté sa légitimité que j'ai pris ici la plume. Je n'écris ni avec l'esprit qui animait Gerson, ni avec celui qui animait Luther. A chaque siècle son point de vue. Nous sommes aujourd'hui bien au-delà et bien au-dessus de l'époque de la Réformation.

La Papauté a été nécessaire et légitime en son temps. Je dis plus, à une certaine époque, il n'y avait qu'elle de légitime.

Je prends le monde au onzième et douzième siècles. Ce monde est complètement chrétien, car l'esprit humain n'a encore rien mis en avant qui sorte de la donnée du Christianisme. Tout homme qui naît alors est enfermé dans le Christianisme. Genèse de la terre et de l'Humanité, chute de l'homme à son début, mission divine de Jésus-Christ, rédemption.

tion, fin prochaine du monde, gouvernement de la vie terrestre en vue du ciel par l'Église : tout est précis, détaillé, tout est formulé et consenti. Pas une aube de lumière venue d'un autre astre n'a encore paru pour lutter contre cette lumière du Christianisme qui inonde tous les points de l'intelligence, et fait taire la réponse à toute question que l'on peut se faire. Tout homme donc, en ces siècles, est chrétien avant tout ; s'il cesse d'être chrétien, il cesse d'exister : car à quelle doctrine rattacherait-il son existence ?

Donc, même en supposant que l'Église eût admis le pouvoir temporel, elle n'aurait pas admis l'indépendance de ce pouvoir. Or qu'est-ce qu'un pouvoir qui n'a ni sanction ni indépendance ? C'est une chose qui est, et qui n'a pas le droit d'être ; c'est une chimère.

Je ne veux qu'une preuve de la légitimité du pouvoir absolu de l'Église et du néant du pouvoir temporel devant elle pendant les siècles dont je parle. C'est le principe même qu'opposait l'empereur Henri IV, représentant de ce prétendu pouvoir temporel, à son juge Hildebrand. « Un souverain, disait-il, n'a que

« Dieu pour juge, et ne peut être déposé pour aucun crime, *si ce n'est qu'il abandonne la foi.* » Un souverain n'est donc un souverain et ne peut être reconnu qu'autant qu'il est dans la foi. Mais s'il est et doit être avant tout dans la foi, il est donc soumis à l'Église. La loi de l'Église est sa loi. Or qui manifesterait la loi de l'Église ? Ce n'est pas lui : donc il n'est rien ; c'est-à-dire qu'il n'est qu'un chrétien et un sujet de l'Église. L'empire du Christianisme était tel alors, que cet Empereur, tout Empereur qu'il était, ne pouvait pas raisonner hors de sa donnée.

Mais si, logiquement, le pouvoir temporel n'existe pas devant l'Église, combien la chose est plus évidente quand on considère historiquement l'origine de ces deux puissances.

Qu'est-ce que ce prétendu pouvoir temporel ? C'est évidemment un reste, un débris ou une continuation de la puissance romaine ou du pouvoir qui régnait chez les Barbares.

Le sénat romain était encore tout entier payen, quand le Concile de Nicée formulait sa doctrine. Croit-on que les Chrétiens pussent imaginer que le sénat romain était un pou-

voir qui s'arrangerait de la société chrétienne?

Une nouvelle doctrine demande une nouvelle organisation du pouvoir. Constantin légiférant était toujours César; Clovis inclinant sa framée devant S. Remy était toujours le chef barbare des forêts de la Germanie.

Oh! une religion ne se limite pas ainsi; une religion est quelque chose de plus grand et de plus ambitieux. Une religion absorbe tout.

Croire que l'Église ait au fond jamais consenti deux pouvoirs sur la terre est une illusion. Deux pouvoirs! mais à quoi bon deux pouvoirs? et comment ces deux pouvoirs pourraient-ils s'accorder?

Qu'appellez-vous pouvoir temporel? le pouvoir civil et politique. Mais n'est-ce pas ce pouvoir qui règle la propriété, l'héritage, la famille, le mariage, la criminalité des actes, etc., etc.? Voilà l'homme pris tout entier. Que serait-il donc resté au Christianisme, et à quoi bon le Christianisme? Le Christianisme ne serait jamais venu, s'il avait pu concevoir la perpétuité de ce qu'on appelle le pouvoir temporel.

Non; le Christianisme avait aussi, lui, pour

but de prendre l'homme tout entier. Il n'est venu qu'avec la promesse et l'espérance d'organiser unitairement une nouvelle société.

Mais, direz-vous enfin, quelle était donc cette nouvelle société complète qui devait régner seule et abolir l'ancienne? Ceci est plus difficile à définir.

Quand le Christianisme vint, l'inégalité régnait sur la terre. Le régime des castes était, quoiqu'à un degré bien moindre, le partage du monde grec et romain comme des régions lointaines de l'Orient. La réforme du Bouddhisme dans l'Inde, et celle du Christianisme dans le monde gréco-romain, sont des mouvements analogues et synchroniques; peut-être même, comme on l'a soupçonné, ces deux révolutions sont-elles profondément liées ensemble. Détruire le régime des castes et constituer une société d'égaux, voilà le but du Christianisme. Vainement soutiendrait-on que le Christianisme n'avait pas de but terrestre, que son but était avant tout céleste et spirituel. Je l'ai déjà dit, ce préjugé tient à une fausse conception de ce qu'on doit entendre par *le ciel*. Jésus, en disant: « Mon royaume n'est

« pas encore de ce temps, » mettait le ciel dans le temps, et non pas dans l'espace. Jésus est le prophète de l'Idéalisme, et sa doctrine est la prophétie de l'idéal s'incarnant dans le monde. La fin du monde, tant annoncée dans l'Évangile, et si prochaine suivant ce livre, c'est le règne de l'idéal après la résurrection des corps (1).

(1) Sans doute, dans certains des Évangiles, l'antithèse de γῆ et d'οὐρανός, la terre et le ciel, revient à chaque page. Dans le Sermon sur la montagne, rapporté par S. Matthieu, quand Jésus énumère tous les misérables de la terre, c'est pour leur promettre un autre royaume, une autre cité; à chaque misère, à chaque douleur sur la terre, il oppose le royaume des cieux, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mais, dans ces mêmes Évangiles, la fin de cette terre n'est-elle pas partout prédite, et partout le royaume de Dieu n'est-il pas annoncé comme tout prochain? Donc, suivant les Évangiles mêmes qui parlent le plus des deux mondes, la mission de Jésus est d'amener un autre monde qui remplace celui-ci. Donc celui-ci n'a dans ces Évangiles aucune sanction.

Mais la prophétie du ciel mis dans l'avenir est bien plus claire encore dans l'Évangile idéaliste de S. Jean, d'où est tiré précisément le passage : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Pilate dit à Jésus : Es-tu le roi des Juifs?

« Jésus répondit : Mon royaume (ou ma royauté) n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour empêcher que je ne fusse livré aux Juifs. Mais quant à présent ma royauté n'est pas encore d'ici : Νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐν τούτοις (S. Jean, XVIII, 36).

Sans doute la question théologique paraît jouer le premier rôle dans le Christianisme ; mais tout se tient dans l'esprit humain. « Il n'y a qu'un seul Dieu, donc nous sommes tous frères, » est une proposition identique avec celle-ci : « Nous nous sentons tous frères, donc il n'y a qu'un seul Dieu. » Les esclaves et les rédempteurs d'esclaves, comme Jésus, ont pu concevoir par le cœur cette seconde proposition avant la première, et pourtant ne mettre d'abord en avant que la première. Saint Paul ne renvoyait-il pas les esclaves fugitifs à leurs maîtres ? Si un tyran, ou simplement un homme frappé de l'état du monde et de la nécessité apparente de l'inégalité, était venu dire à Saint Paul : « Vous êtes un séditionnaire ; vous voulez renverser ce qui est, et vous ne pouvez pas y substituer un ordre régulier fondé sur votre prétendue égalité ; » Saint Paul eût été à l'aise pour repousser ce reproche ; car il pouvait répondre : « Je ne m'occupe pas de ce monde présent ; je cherche la cité future. »

La charité du Christianisme avait évidemment pour but de se réaliser sur la terre. Un régime de fraternité et d'égalité est au bout de

toutes les prophéties de l'Évangile et de tout son dogme religieux.

Mais comment réaliser ce programme ? Ici s'est montrée l'impuissance du Christianisme, en d'autres termes l'impuissance de l'esprit humain au temps où le Christianisme a paru.

Il y avait depuis longtemps quelques petites sociétés fondées sur l'égalité et la communauté. Les Esséniens vivaient ainsi depuis des siècles. L'Inde avait non seulement des contemplatifs, mais des couvents. Le Christianisme adopta cette vie, faute de découvrir une meilleure solution de son problème, dans l'état où se trouvait alors le monde.

J'en appelle à tous ceux qui ont lu les monuments de l'antiquité chrétienne ; tous les Pères ne rêvent-ils pas, à l'exemple de Saint Paul, une cité nouvelle : *Civitatem futuram inquirimus* ? Pour eux, le type de la perfection était une vie toute différente de la vie que l'on avait menée jusque là, et dans le genre de celle que les moines ont réalisée dès la fin du second siècle. Dans cette *cité de Dieu*, comme l'appelle Saint Augustin, point de propriété, mais la communauté, point d'héritage, point

de mariage, point de famille ; un ordre tout nouveau, une forme d'association toute nouvelle, un but nouveau donné à la vie.

C'est dans cette aspiration que le Christianisme s'est épuisé.

J'ai dit ailleurs comment il fut conduit à poursuivre l'idéal hors du monde et de la vie (1) ; comment, emporté trop violemment vers une condition nouvelle des êtres qui lui parut la solution prochaine du désordre infini qu'il voyait régner dans le monde, il abandonna, comme on dit, la terre. Il se fit ascétique, et nia ce qu'il voulait détruire et remplacer. Mais, tout en suivant cette route, il eut toujours pour but de modifier la terre, c'est-à-dire la nature et la vie, auxquelles il ne voulait pourtant accorder désormais qu'un instant d'existence.

Il voulut des choses contradictoires. Il embrassa le célibat, et prétendit régler la famille et l'amour. Il adopta la communauté des biens, et prétendit qu'à lui seul il appartenait de décider l'usage des richesses individuelles.

(1) Dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, art. *S. Augustin*, et dans l'*Introduction* du livre *DE L'HUMANITÉ*.

Il aurait voulu être pour ainsi dire à la fois le Christianisme et l'Empire, l'ancienne et la nouvelle société.

Il répudie dogmatiquement la terre, c'est-à-dire la nature et la vie : mais ne lui dites pas que la terre a droit par conséquent d'exister en dehors de lui. Il prétend, tout en la répudiant, qu'elle lui appartient, et qu'elle n'est qu'à lui. C'est qu'il entend l'*avenir*, un avenir, environné d'obstacles et vraiment mystérieux.

En somme, par une sorte d'appétition en apparence incompréhensible, il eut pour but de soumettre la nature à une loi supérieure et même contraire à la nature.

Il tenta l'impossible, il est vrai ; mais il le tenta.

De là la résistance de la nature, et la continuation de la vie sous la forme de l'ancienne société.

Quand plusieurs siècles se furent passés, les ordres monastiques s'étant répandus à flots dans le monde entier sans avoir pu détruire l'ancienne société fondée sur la propriété individuelle et la famille, et la fin du monde ne venant pas, il fallut bien que le Christianisme

songeât à restreindre son ambition, et à préciser mieux comment il entendait organiser le monde.

Au temps où parut Grégoire VII, on ne savait plus clairement ce que c'était que la vie chrétienne. Les moines s'étaient infiniment multipliés; mais ils avaient pris, sous certains rapports essentiels, le genre de vie des autres hommes. Le célibat n'existait plus ni pour eux, ni pour le clergé séculier. La loi du célibat passait pour abolie, pour surannée, et n'était pratiquée presque en aucun lieu (1). Quelle raison donc de concevoir la société chrétienne? Vivant comme l'ancienne société, il n'y avait aucune raison pour qu'elle ne retomât pas sous l'ancienne législation? La famille faisait rentrer de nouveau l'essai tenté

(1) Le clergé avait renoncé dès les premiers siècles aux justes noces (*justæ nuptiæ*); mais il avait conservé l'usage de l'autre sorte de mariage (*concubinatus*), connu chez les Romains et au Moyen-Âge. Cette union, justifiée par l'inégalité profonde des conditions à cette époque, était non seulement autorisée par la loi civile, mais encore par l'Église, comme on le voit par le 17^e canon du premier Concile de Tolède, tenu l'an 400. Le clergé eut tant de peine à reconnaître la loi du célibat, que le Concile de Trente, à la fin du seizième siècle, fut encore obligé de faire des lois pénales à ce sujet.

par le Christianisme sous le joug qu'on avait voulu fuir, sous le joug de l'Empereur et du régime de la famille et des castes. Grégoire VII le sentit profondément. Que fit-il ? Il marqua ses sujets les plus immédiats, les moines et les prêtres, de la marque du célibat.

Dites, pourquoi Grégoire VII est-il si pénétré de la nécessité du célibat dans l'Église ; pourquoi risque-t-il si témérairement sa popularité et sa puissance parmi les prêtres, en faisant du célibat la loi générale ? Pourquoi le même Pape qui fonda la Papauté a-t-il aussi fondé le célibat ecclésiastique ?

C'est que ces deux idées sont indissolublement unies. Le célibat est la marque la plus évidente de la société telle que le Christianisme l'avait conçue, de la société sans propriété individuelle, sans famille, sans droit de supériorité d'une famille sur une autre. Que l'Église donc au moins l'embrasse, puisque le monde entier ne peut pas l'embrasser. Et que l'Église ainsi faite soit la seule société reconnue, ayant sanction, droit, indépendance. Que le reste soit comme la plèbe chez les Romains, et n'ait droit de vivre que par tolérance et

participation. Voilà toute la pensée de Grégoire VII ; voilà la Papauté, voilà l'Église.

Oui, ce grand Pape fut profondément pénétré du Christianisme. L'Église, pour lui, est une société fondée sur le célibat et la communauté des biens, et marchant ainsi, sous la conduite de Jésus-Christ, vers un avenir inconnu.

J'ai démontré précédemment qu'entre l'Église primitive et l'Église papale, il n'y avait pas identité de forme, l'une étant fondée sur la démocratie, l'autre sur la monarchie. Mais j'affirme qu'il y avait identité d'esprit et de but relativement à ce qu'on nomme le pouvoir temporel, et que l'Église manifestée par Hildebrand et ses successeurs était bien, sous ce rapport, la réalisation de la société secrète, persécutée par le Paganisme et l'Empire, qui fut le germe de l'Église primitive.

Concluons donc qu'au temps d'Hildebrand, il avait raison de dire comme il le disait : *Il n'y a que le Pape qui ait un nom dans le monde*, c'est-à-dire il n'y a que lui qui puisse se nommer, dire quel est son droit, quelle est sa sanction, quelle est sa mission.

CHAPITRE VII.

Décadence du pouvoir spirituel monarchique.

J'ai peu de chose à dire sur la décadence de la Papauté. On vient de voir que l'Église, par son esprit et sa doctrine, devait être tout ou rien ; et ce n'est pas non plus une prétention particulière à quelques Papes de s'être regardés comme les dominateurs universels, mais ce fut la doctrine uniforme de la Papauté depuis qu'elle se fut nettement expliquée sous Hildebrand. Conséquemment la destinée de l'Église, sous la forme monarchique, était de vaincre ou d'être détruite. Point de parti mi-toyen, point de transaction. Vainement on a imaginé que les Papes auraient pu et dû contenir leur ambition : mais alors ils n'auraient pas été des Papes ; ils ne se seraient pas cru réellement les chefs du pouvoir spirituel ; ils n'auraient pas compris l'Église ; ils n'auraient pas cru à l'Église ; ils auraient été des imposteurs. De même que l'Église primitive avait eu obscurément l'ambition d'absorber et de détruire l'ancienne société, de même l'Église

monarchique devait se sentir obligée à détruire tout pouvoir qui, n'étant pas sorti d'elle, n'avait aucune raison d'exister.

Dans cette lutte nécessaire, la Papauté trouva devant elle deux sortes d'ennemis : d'abord la puissance temporelle, c'est-à-dire les successeurs de l'ancien droit social, les successeurs de la puissance romaine et de la puissance barbare, et ensuite l'Église elle-même, c'est-à-dire la partie du clergé qui préférait la forme démocratique de l'Église primitive à la forme monarchique. En d'autres termes, la Papauté eut pour ennemis les rois et leurs parlements, la Sorbonne et les Conciles.

Tant que la Papauté fut dans sa période d'accroissement, les Conciles ne furent qu'un instrument pour elle, une espèce de conseil d'état où elle faisait passer toutes ses volontés et toutes ses résolutions. A proprement parler, tous les Conciles généraux tenus du onzième siècle jusqu'au quinzième ne sont pas des Conciles, mais une sorte de cortège de la Papauté. La formule même des décrets fut changée. Dans tous les premiers siècles, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, les Conciles,

n'imaginant aucune puissance supérieure à la leur, décidaient en leur propre nom. *Sancta Synodus definivit..... Universum Concilium dixit.... Ab universis episcopis dictum est.... Placet universis episcopis* : telles étaient les formules de la conclusion des Conciles. *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, dit l'assemblée des apôtres. Mais les Papes changèrent cet usage, et introduisirent une nouvelle forme de conclure qui, non seulement subalternisait l'autorité des Conciles, mais niait même implicitement le droit des évêques : *Innocentius, sacro approbante Concilio*, etc. Cet usage commença, pour la première fois, dans le Concile de Lyon, en 1245, sous Innocent IV, et fut toujours suivi depuis, malgré les plaintes élevées à ce sujet dans le Concile de Constance.

Les Conciles se perdent donc, pendant plusieurs siècles, dans l'action générale de la Papauté, et ne sont réellement que ses satellites. Mais lorsque l'époque de la décadence de l'Église fut venue, ils essayèrent de prendre une autre attitude.

L'Église, au commencement du quinzième siècle, était plutôt vaincue par la société qu'elle

avait voulu absorber, que victorieuse d'elle. Non seulement elle n'avait pu détruire le pouvoir de César, c'est-à-dire le pouvoir attaché à l'ancienne forme de société, mais l'esprit humain avait commencé à répudier sa doctrine. La forme de vie qu'elle représentait et qu'elle voulait imposer au monde n'avait pas eu l'acclamation du monde. Elle avait propagé, autant qu'elle avait pu, les modèles les plus divers de vie monastique; mais l'enthousiasme qui avait d'abord répandu au loin le monachisme était calmé et refroidi. La vie célibataire et en communauté n'attirait plus à elle ni les esprits supérieurs, ni le peuple. Des germes innombrables avaient été déposés dans l'esprit humain par le renouvellement des études, par les croisades, par la Renaissance. Le Christianisme avait essayé quelquefois de s'accommoder avec ces idées nouvelles; mais comme le résultat eût été une religion différente du Christianisme, une religion qui n'aurait pas répudié la nature et la vie, la Papauté, fidèle à sa loi et à sa mission, avait condamné comme hérétiques toutes ces tentatives; et, à défaut de la Papauté, il s'était toujours trouvé dans l'Église

d'autres persécuteurs achemnés par piété contre l'innovation, qui en effet pouvait être mortelle au type arrêté de la vie chrétienne. Une immense désertion avait donc eu lieu. Les savants, les artistes, les penseurs en tous genres s'étaient plus ou moins sécularisés. Ils s'étaient groupés autour des puissances temporelles. Ainsi échappée à l'absorption universelle de l'Église, s'était reformée sur un autre terrain une nouvelle société. Elle avait pour chefs les rois, pour pouvoir spirituel les hérétiques et les savants. Le combat entre ces deux sociétés devait être acharné et mortel. Maintenant ce n'était plus l'Église qui attaquait, elle était déjà sur la défensive. C'était la société émancipée, la société laïque ou plutôt moderne, qui poursuivait son adversaire. D'un bout de l'Europe à l'autre, un cri s'était élevé contre ce qui caractérisait à proprement parler l'Église, la vie monastique, et un égal cri de réprobation poursuivait l'abus que faisaient de leurs richesses tous les princes de l'Église.

L'Église alors fut pour ainsi dire frappée d'imbécillité et de démençe. Non seulement les grands hommes lui manquèrent, mais des

divisions intestines vinrent l'affaiblir. L'unité disparut ; les cardinaux se divisèrent, et combattirent à coups de conclaves. On vit deux et trois Papes en même temps, deux et trois collèges de cardinaux ; deux et trois Églises opposées, se disputant le pouvoir. Il y eut un de ces schismes qui dura trente-sept ans.

A ce point, il fallut convoquer un Concile. L'empereur Sigismond, dont les États étaient en pleine insurrection morale contre l'Église, s'en chargea. Ce fut le Concile de Constance. Il brûla Wiclef et Jean Hus, et fit naître ainsi l'insurrection armée et victorieuse qui, sous des noms divers, a fini par abattre l'Église.

Ce Concile était en apparence dans la plus favorable situation pour rétablir la forme démocratique du pouvoir spirituel. Il l'essaya ; il décréta que la puissance des Conciles était supérieure à celle des Papes ; il ordonna aux futurs Pontifes de convoquer des Conciles généraux à des termes prescrits. Mais quand les institutions sont arrivées à leur fin, il est impossible de leur rendre la vie qui les abandonne. Ce Concile ne fit véritablement qu'accélérer la mort de l'Église. En mettant l'autorité

des Conciles au-dessus de celle des Papes, il renversait doctrinalement tout l'édifice catholique d'Hildebrand; mais que lui substituait-il? A qui s'en remettait-il pour convoquer les Conciles? au Pape lui-même; c'est-à-dire qu'il avait la naïveté de croire que le pouvoir spirituel monarchique dresserait lui-même son bûcher.

C'est ce qui n'arriva pas. Les Papes usèrent de patience, de ruse, de finesse. Ils approuvèrent les décrets qu'on fit à Constance en matière de foi; mais ils ont toujours rejeté avec mépris et indignation le décret qui enseigne que le Concile universel tient immédiatement son autorité de Jésus-Christ, et que les Souverains Pontifes sont eux-mêmes obligés de s'y soumettre.

Un de ces Papes, Pie II, plus connu sous le nom d'Aeneas Sylvius, avait été greffier du Concile de Bâle, par lequel celui de Constance fut confirmé. Il avait accepté l'autorité supérieure des Conciles; mais quand il fut Pape, il ne manqua pas d'écrire pour se rétracter et demander pardon à Dieu et aux hommes d'avoir ainsi dégradé et exposé la Papauté.

Le Concile de Constance assemblé en 1414 et qui dura trois ans et demi, celui de Bâle qui commença en 1431 et se prolongea pendant douze ans, celui de Florence que les Papes opposèrent à celui de Bâle, celui de Latran qui fut encore plus dans la main des Papes et où présidèrent Jules II et Léon X, enfin celui de Trente, le dernier qui ait été réuni, et qui dura près de dix-huit ans, depuis 1545 jusqu'en 1563, peuvent être considérés comme les obsèques de l'Église. Toutes les maladies dont elle était accablée, dans cette vieillesse où elle était alors parvenue, se révélèrent et s'étalèrent successivement dans ces Conciles. Quand on en lit l'histoire, il semble qu'on assiste à une consultation de médecins qui essayent vainement de ranimer un moribond, et se disputent sur les causes de son prochain décès. Les querelles furent violentes et acharnées; aucun outrage ne fut épargné à la Papauté, et, de leur côté, les Papes ne tarissaient pas d'excommunications et d'interdits contre les Conciles rebelles. Les Conciles tinrent les Papes prisonniers, les Papes s'échappèrent de prison, et appelèrent à leur aide des princes

scandales. Tous les scandales furent donnés dans cette convulsion suprême. L'Église chrétienne ne pouvait-elle donc pas mourir avec plus de calme et de dignité ? Il faut détourner ses regards d'un pareil spectacle, pour conserver à l'Église expirante le respect qui lui est dû ; car elle avait porté elle-même dans son sein cette société nouvelle qui assistait alors à ses funérailles.

A Constance, on crut éteindre à jamais l'hérésie en brûlant Wicléf et Jean Hus ; mais les Wicléfites et les Hussites sortirent de ce bûcher et inondèrent la Bohême et l'Allemagne.

A Bâle, on fut obligé d'entrer en discussion avec eux, de pactiser avec eux, de leur faire des concessions ; on leur accorda presque de communier sous les deux espèces comme les prêtres. C'était l'émancipation religieuse des laïques qui s'imposait. Bientôt allait venir Luther pour continuer ce mouvement et proclamer qu'un laïque et un prêtre, un réprouvé même et un saint, étaient égaux, et que, tous deux dépendant également de la prédestination divine, l'un était indépendant de l'autre : singulier détour que la révolution protestante dut

prendre pour arracher à l'ancienne théologie l'émancipation religieuse de tout ce qui n'était pas prêtre.

Au Concile de Florence, ce n'est pas l'esprit moderne qui vient se poser devant l'Église, c'est l'ancienne question de suprématie entre Rome et Constantinople qui s'agite encore. Les papes voulurent profiter de la situation où se trouvaient alors les Grecs menacés par les Turcs, pour leur arracher une formule de soumission. Mais cette soumission, extorquée à prix d'argent et qui ne fut même pas consenti de tous les Pères grecs, n'offrit qu'une déplorable comédie. A peine conclue, cette paix se rompt, et l'ancien patriarcat de Constantinople reste rebelle jusqu'à la fin au patriarche de Rome.

Au concile de Latran, le rusé Léon X cherche à séparer les rois de la cause de la société nouvelle. Il s'adresse à leur avarice et à leur orgueil; il partage avec eux les nominations, les collations, les bénéfices: c'est le Concordat entre lui et François I^{er}. Si l'on se rapporte aux siècles antérieurs, c'est un abandon de toute la doctrine de l'Église; mais si l'on regarde en avant, c'est le pacte le plus utile à ses

intérêts que pût faire la papauté. En partageant son autorité avec les rois, elle et eux ont pu marcher d'accord et sévir de concert contre l'émancipation spirituelle et matérielle des peuples.

Enfin le Concile de Trente vient rédiger pour ainsi dire le testament de l'Église. Il reprend toutes les questions, et rend une multitude de décrets; mais pendant qu'il délibère, c'est Luther qui triomphe. Ce dernier des Conciles ressemble plus à un travail d'érudition qu'à une production spontanée de la pensée et du sentiment. Au surplus ce Concile, loin de reconnaître, comme ceux de Constance et de Bâle, la supériorité des Conciles généraux au-dessus du pape, favorisa l'opinion contraire, en soumettant ses décrets, par la dernière session, au jugement du pape, et en déclarant qu'ils devaient être entendus, *sauf l'autorité du Saint-Siège*. Ainsi l'Église a fini incertaine entre la forme démocratique ou aristocratique et la forme monarchique. Cela devait être; l'une et l'autre était alors impuissante, et toutes deux s'étaient usées à faire triompher une société désormais impossible.

CHAPITRE VIII.

Les deux formes du pouvoir spirituel sont aujourd'hui également épuisées, et ne doivent plus reparaître.

Il est évident que les deux formes du pouvoir spirituel chrétien sont également détruites aujourd'hui, et ne doivent plus reparaître.

Voilà trois siècles qui se sont passés sans que le Christianisme ait convoqué un seul Concile ; et aujourd'hui un Concile orthodoxe de tous les évêques ou docteurs du Christianisme serait presque aussi en arrière de l'état de la science et de la foi humaine qu'un Concile des pontifes de l'Égypte ou des prêtres de Jupiter, s'il était possible d'en rassembler un.

Quant à la papauté, loin de prétendre aujourd'hui à gouverner le monde en son propre nom, elle s'est mise au service des rois ; elle s'abrite derrière eux ; elle a lié sa cause à la leur. Si le despotisme temporel pouvait triompher, elle serait son esclave ; si la cause des peuples triomphe, elle succombe avec le despotisme temporel. Il semble donc qu'il ne lui reste plus, comme l'a dit M. de Lamennais,

qu'à se creuser sa tombe à l'écart avec quelque tronçon de sa crosse brisée.

Mais renaitra-t-il un jour un autre pouvoir spirituel? La société future connaîtra-t-elle la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel? Nous sommes prêts à affirmer positivement que non.

Nous croyons qu'infailliblement l'Humanité future, et nous osons dire l'Humanité prochaine, formulera sa foi religieuse; mais nous ne croyons pas que cela emporte en aucune manière la nécessité d'un pouvoir spirituel séparé de la société civile et politique. L'histoire même du pouvoir spirituel chrétien, que nous venons de tracer, nous paraît prouver le contraire.

Cette histoire est pleine d'enseignements; et si le lecteur, par la réflexion, n'en tire pas de grandes conséquences, c'est que nous avons manqué, pour l'exposer, de force et de clarté.

Nous avons vu d'abord les Conciles, c'est-à-dire la démocratie, fonder le Christianisme. Considérez ce fait avec l'assurance que doit donner la Doctrine de la perfectibilité, et concluez. Rappelez-vous que, suivant le mot de

Pascal, ce sont les anciens qui sont réellement les modernes, et nous, venus après eux, qui sommes les anciens, et concluez. Si la démocratie, dès le quatrième siècle de notre ère, a pu décréter la religion, pourquoi, quinze ou dix-huit cents ans passés, la démocratie, toujours inspirée, ne décréterait-elle pas encore la religion ?

A ce mot de religion, je vois de nobles esprits frémir et s'indigner. Ils s'écrient : « Vient-on nous charger encore des chaînes de la superstition ? aurons-nous encore une caste de prêtres ? Une théocratie nouvelle viendra-t-elle peser sur le genre humain ? »

Non, non, assurément, plus de prêtres, plus de théocratie.

Mais le Christianisme lui-même fut-il primitivement une théocratie ? connut-il à son origine deux classes d'hommes différentes, des prêtres et des laïques ? Non ; car ses évêques, ses diacres, ses prêtres, n'étaient que ses magistrats, ses supérieurs, ses fonctionnaires, c'est-à-dire les plus savants et les plus sages, nommés par le peuple lui-même. « Nous sommes tous prêtres, » disait Tertullien : « *Nonne et laici*

C'est l'individualité, la personnalité de chaque homme, la liberté.

Avant le Christianisme, il n'y avait réellement pas liberté. Je ne parle pas des esclaves et des opprimés de tous genres, les femmes, les enfants, les pauvres. Je n'entends pas non plus parler des pays despotiques, où il n'y avait que des sujets. Je parle des républiques mêmes, et de la classe des citoyens. La république avait droit sur tout, ou se croyait droit sur tout. Or, dans une république il y a toujours une majorité et une minorité : la majorité commande, la minorité est forcée d'obéir. Le droit de la république étant donc universel et sans restriction, la liberté n'existait pas.

La liberté humaine s'est véritablement fondée dans la lutte des deux sociétés. Celui qui n'était pas content du despotisme de la société appelée temporelle, se mettait à l'abri dans la société spirituelle, et à l'abri de toute façon ; car le clergé le préservait, et lui donnait une existence sociale d'un nouveau genre. Réciproquement, on échappait, même spirituellement, au despotisme de l'Église, en se met-

tant dans le sein et sous la garde de la société temporelle.

Ainsi s'est établi le droit et l'habitude de la liberté, j'entends non seulement de la liberté de notre esprit, mais de la liberté de notre vie dans son unité complète. Car, je le répète, la distinction du spirituel et du temporel est une chimère.

Donc, plus de despotisme, ni dans ce qu'on appelle l'ordre temporel, ni dans ce qu'on appelle l'ordre spirituel. *L'homme à l'avenir est pour ainsi dire à lui-même son Pape et son Empereur.*

Voilà deux résultats immenses et en apparence contradictoires de la lutte des deux sociétés qui, sous les noms de pouvoir spirituel et de pouvoir temporel, se sont disputé la terre. La fin providentielle de cette lutte était de déposer dans le monde le germe, désormais indestructible, d'une société complète, dont chaque membre sera pourtant une liberté complète.

Ainsi, à la dualité *pouvoir spirituel et pouvoir temporel*, a succédé aujourd'hui, selon nous, la dualité *pouvoir individuel et pouvoir social*.

Le pouvoir individuel, c'est la liberté de chacun s'appliquant au spirituel comme au temporel ; c'est la liberté de conscience comme la liberté d'industrie.

Le pouvoir social, c'est le pouvoir de tous s'appliquant au spirituel comme au temporel ; c'est le droit qu'a la société collective de prendre en main les progrès de la raison publique, pour nous servir des expressions mêmes de la Convention, comme d'organiser l'industrie en vue de l'égalité de tous les citoyens.

Quelque incompatibilité et quelque contradiction radicale qu'on aperçoive au premier aspect entre ces deux tendances, il faut bien les admettre ; car qui ne les sent pas aujourd'hui simultanément dans son cœur, et qui ne rencontre pas déjà partout la marque de leur existence ?

Alors même qu'on les regarderait comme contradictoires et radicalement incompatibles, on n'aurait rien à répondre à notre assertion, que c'est là l'héritage que nous a légué le passé. Car ne venons-nous pas de démontrer que dans l'ère précédente deux sociétés ou deux ten-

dances véritablement contradictoires ont régné simultanément. Tout ce que l'on pourrait conclure, c'est que les deux tendances nouvelles dont l'individu et la société sont en possession se feront aussi l'une à l'autre une guerre cruelle. Mais telle n'est pas notre foi. Nous croyons ces deux tendances conciliables, de même qu'elles sont légitimes. C'est le but de la philosophie politique que cherche aujourd'hui l'esprit humain, de leur tracer à chacune leur sphère; mais, encore une fois, ce n'est plus dans la vieille et absurde distinction du spirituel et du temporel qu'il faut chercher un refuge.

Mais ceci n'est plus de notre sujet. Qu'il nous suffise d'avoir essayé d'indiquer dans cet écrit comment la distinction des deux puissances temporelle et spirituelle s'est engendrée dans le monde, comment elle y a vécu, comment elle y a cessé, et comment, finalement, elle nous a conduits au point où nous sommes, c'est-à-dire au début d'une nouvelle ère politique et religieuse que l'avenir recèle encore dans son sein. Ce qui est certain du moins, relativement à notre conclusion finale, c'est

que les derniers Conciles véritables de l'Humanité ont ainsi posé le problème de l'avenir, en décrétant à la fois, comme fit, par exemple, la Convention, *le droit de la société et les droits de l'homme.*

Voilà ce que sont devenus, suivant nous, le Pape et l'Empereur.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

AVANT-PROPOS. V

Du Christianisme.

DU CHRISTIANISME 1

§ 1. Suivant les Chrétiens eux-mêmes, la religion est progressive. 53

§ 2. L'essence du Christianisme consiste dans la connaissance de l'unité et de l'infinité de Dieu. Les Indiens, les Égyptiens, les Grecs, ont également connu cette unité et cette infinité. 92

§ 3. L'essence du Christianisme consiste encore dans la distinction du Verbe en Dieu. Les Indiens, les Égyptiens, les Grecs, ont également connu le Verbe divin. 141

§ 4. Toutes les religions ont eu le même fond métaphysique. 203

§ 5. La religion est à la fois permanente et progressive. 216

De l'origine démocratique du Christianisme.

DE L'ORIGINE DÉMOCRATIQUE DU CHRISTIANISME 1

CHAP. I. Le nom et l'usage, en un certain sens, des Conciles étaient connus des anciens Romains. 3

CHAP. II. Le pouvoir spirituel a commencé par les Conciles, c'est-à-dire sous la forme démocratique	9
CHAP. III. De l'œuvre des Conciles	20
CHAP. IV. Comment le pouvoir spirituel a passé des Conciles à la Papauté.	28
CHAP. V. Suite	53
CHAP. VI. Que la Papauté a été nécessaire et légitime en son temps	87
CHAP. VII. Décadence du pouvoir spirituel monarchique.	100
CHAP. VIII. Les deux formes du pouvoir spirituel sont aujourd'hui également épuisées, et ne doivent plus reparaitre	111



D'UNE
RELIGION NATIONALE,
OU
DU CULTE.

Se trouve :

**A BOUSSAC,
A L'IMPRIMERIE DE PIERRE LEROUX.**

D'UNE
RELIGION NATIONALE,
OU
DU CULTE,
PAR PIERRE LEROUX.

Nouvelle édition.

A BOUSSAC,
IMPRIMERIE DE PIERRE LEROUX.

—
1846.
c. m. ff.



AVANT-PROPOS.

I.

Nos pères ont écrit sur leur drapeau : **LIBERTÉ, FRATERNITÉ, ÉGALITÉ, UNITÉ.** Quand nous entendons outrager cette devise, ce n'est pas de l'indignation que nous éprouvons, c'est de la pitié. Mais néanmoins nous convenons volontiers que, toute sainte qu'elle soit, cette devise n'est encore qu'une phrase exprimant la vie d'aspiration et de désir de l'Humanité.

Nos pères, résumant en eux l'Humanité, ont posé un problème qu'ils n'ont pas résolu.

La preuve qu'ils ne l'ont pas résolu, c'est la situation actuelle de la France et du monde.

Où trouverez-vous ce que ces termes de liberté, de fraternité, d'égalité, représentent?

Où trouverez-vous l'unité, c'est-à-dire la synthèse qui permettrait aux hommes de réaliser entre eux la liberté, la fraternité, l'égalité?

Au lieu de l'unité, l'Etat n'offre aujourd'hui qu'une anarchie, dans laquelle règne la licence sous le nom de liberté, où l'égoïsme occupe le rang que devrait occuper la fraternité, et où le despotisme, sous des noms divers, remplace l'égalité.

On dit que Goëthe, quand il sentit venir la mort, s'écria : « *La nuit, la grande nuit,* » et ne dit plus rien ensuite. A voir ce que devient la France, on serait tenté de s'écrier : *La nuit, la grande nuit,* et de se voiler la tête.

On aurait tort pourtant; car ce serait prendre pour la mort ce qui n'est qu'une crise de la vie.

L'Humanité est arrivée à se révéler sa nature et sa destinée, ses droits et ses devoirs : qu'y a-t-il d'étrange qu'elle soit tombée dans la prostration qui suit toutes les exaltations sublimes ! La grandeur du mal présent répond à la grandeur de notre idéal.

Au lieu de se voiler la tête, il faut s'attacher au problème posé par nos pères; il faut em-

brasser avec foi leur formule; il faut en faire
UNE SCIENCE, UNE RELIGION.

« Il faut, disaient nos pères, élever à la hau-
» teur d'une RELIGION cet amour sacré de la pa-
» trie et CET AMOUR PLUS SUBLIME ET PLUS SAINT
» DE L'HUMANITÉ, sans lequel une révolution
» n'est qu'un crime éclatant qui détruit un
» autre crime (1). »

C'est à quoi, pour notre part, nous avons
consacré notre vie tout entière. Aucun autre
but ne pouvait nous paraître utile en compa-
raison de celui-là.

II.

Le petit traité que l'on va lire a donc cet ob-
jet, comme nos autres écrits :

*facies non omnibus una,
Nec diversa tamen.*

Nous essayons d'y prouver qu'il est possible
de concevoir une religion sans théocratie.

(1) Robespierre à la Convention, séance du 8 thermidor.

Une religion sans théocratie serait la vraie religion.

Une religion sans théocratie serait cette UNITÉ invoquée par nos pères, cette synthèse où les hommes réaliseraient entre eux la liberté, la fraternité, l'égalité.

III.

Depuis quelques années, on s'est habitué à appeler *socialistes* tous ceux, quels que soient leurs principes et leurs plans, qui invitent les hommes à sortir de l'anarchie et à reconstituer l'ordre social. A ce titre, nous-même qui avons, il est vrai, toujours combattu l'individualisme, mais qui n'avons pas moins combattu contre toute fausse doctrine qui sacrifierait l'individualité à la société collective, nous sommes aujourd'hui désigné comme socialiste. Nous sommes socialiste sans doute, si l'on veut entendre par socialisme la doctrine qui ne sacrifiera aucun des termes de la formule : *Liberté, Fraternité, Égalité*, mais qui les conciliera tous.

Dans notre foi profonde, en effet, tout système qui ne satisfait pas à tous les termes de cette

formule ne peut être qu'une erreur. C'est avec ce *criterium* que la postérité, sortie des ténèbres où nous sommes, prononcera en définitive sur les systèmes qui se produisent aujourd'hui. Nos enfants seront les juges, mais cette formule de nos pères sera la base de leur sentence.

Je dis que nos enfants prononceront d'après cette formule ; mais nous-mêmes, que nous en ayons ou non conscience, n'est-ce pas d'après cette formule que nous jugeons dès aujourd'hui et le présent, et les systèmes qu'il engendre, et les utopies qu'on lui oppose ?

Chose admirable ! elle est méconnue, outragée, cette formule, outragée souvent par ceux qui s'abandonnent à des rêves d'avenir, comme par ceux qui exploitent un présent inique et ignominieux ; les réformateurs qu'elle embarrasse la méconnaissent, et les conservateurs qu'elle dévoile n'ont pas assez de dédains pour elle ! et c'est elle pourtant qui décide de la vie et de la mort, de la gloire et de la honte ! Elle n'est pas réalisée, et c'est elle qui renverse et plonge dans l'oubli ce qui usurpe ou tenterait d'usurper sa place. Rien ne subsiste, rien ne

prend une apparence qu'en lui empruntant une portion de vérité, sauf à disparaître bientôt comme un fantôme, parce que la vraie vérité, si je puis m'exprimer ainsi, la vérité complète, est à l'état virtuel dans nos âmes, révélation de Dieu qui ne passera qu'avec l'Humanité, au sein de laquelle elle est aujourd'hui incarnée.

Comme le Christ, qui fut un de ses annonciateurs, elle règne donc déjà avant de régner, cette formule si dédaignée. Son règne n'est pas encore venu, mais il viendra; elle croît dans le présent pour l'avenir; et comme c'est elle à qui l'avenir appartiendra, c'est elle déjà qui juge le présent.

Pourquoi la réalité nous est-elle si odieuse, pourquoi y étouffons-nous comme dans un tombeau? C'est que la sainte formule, que ce présent offense, brille au fond de nos cœurs, éclairant ceux mêmes qui la nient.

Pourquoi les systèmes que ce présent fait naître, qui s'appuient sur lui, et lui servent d'appui à leur tour, pourquoi, par exemple, le Constitutionnalisme emprunté aux Anglais, et l'Economie politique anglaise, et le pur Libéralisme, ou cette chose sans idée qu'on appelle

Doctrinarisme, ou cette autre chose sans solidité et sans idéal qu'on appelait Eclectisme, sont-ils déjà tombés? C'est que la sainte formule, que tous ces systèmes méconnaissent, les a renversés. Elles meurent, toutes les gloires d'un présent qui s'efface, mais la formule immortelle ne passera point.

Et les utopies! combien ont déjà rencontré la postérité! combien sont jugées, pour avoir offensé ou la liberté, ou la fraternité, ou l'égalité, ou plutôt toutes les trois; car comme des sœurs elles se tiennent, ces trois filles de Dieu, s'il n'est pas plus vrai de dire qu'elles sont, comme Dieu, une seule et même chose en trois personnes.

Il serait utile et intéressant d'examiner, à la lumière de cette seule formule, les défauts de tous ces systèmes; on verrait pourquoi ils ont été jetés au vent, ou méritent d'y être jetés : *ludibria ventis*. Mais une pareille étude, pour être bien faite, demanderait un livre. Nous n'écrirons pas un livre pour servir d'avant-propos à un traité de quelques pages.

IV.

Si nous avons pensé à joindre quelques mots de préface à cette réimpression, c'est dans un autre dessein ; c'est pour prévenir toute fausse interprétation de nos idées, c'est pour empêcher l'abus que l'on pourrait faire de nos paroles.

Nous cherchons l'UNITÉ, et nous démontrons la possibilité de l'établir. A quoi tient-il en effet que l'unité ne s'établisse ? A ce qu'on n'a pas compris encore qu'il fût possible de concilier l'AUTORITÉ et la LIBERTÉ, d'avoïr un culte national sans despotisme religieux, une société complète où l'homme fût complet. Nous essayons de résoudre ce problème ; et, au moyen de distinctions claires, fondées sur la nature, et qui, suivant nous, s'établiront tôt ou tard dans l'esprit humain, nous démontrons que l'antinomie de l'individu et de la société peut cesser d'exister ; qu'il n'y a pas une dualité invincible entre les droits de l'homme et les droits de la société ; que, loin de là, l'individu ne trouvera réellement la liberté religieuse qu'au sein d'une so-

ciété organisée religieusement. Certes, c'est aimer l'unité que de travailler ainsi à l'établir ; et c'est, pour ainsi dire, l'établir déjà, au moins c'est la constituer virtuellement, que de la démontrer possible. Nous ressemblons à un mécanicien dessinant une machine qui n'est pas encore exécutée, mais qui peut l'être. Or ce qui est une fois démontré possible s'exécute tôt ou tard ; car si les hommes ne réalisent pas le bien, c'est qu'ils ne le croient pas possible.

Mais pouvons-nous aimer ainsi l'unité et la juger possible sans condamner les sectes en principe, sans les déclarer mauvaises et absurdes au point de vue de l'idéal ? Nous n'aimerions pas l'unité, si nous aimions les sectes en tant que sectes.

Or qui sait si nos convictions ne paraîtront pas favorables à l'inquisition (nous nous servons à dessein de ce mot, parce qu'il est mérité), à l'inquisition établie aujourd'hui contre la liberté des cultes et contre toute manifestation d'opinions religieuses. Il est permis de tout craindre, quand on connaît l'hypocrisie qui règne au sujet de la religion.

Dans toutes nos lois, dans toutes nos con-

stitutions, dans toutes nos chartes, la liberté des cultes, la liberté religieuse, est proclamée avec une sorte d'ostentation, comme un principe inviolable et sacré. Mais, en fait, *elle n'existe pas*; et quiconque a visité les pays étrangers voit avec une profonde douleur l'esclavage où les Français sont tombés sous ce rapport.

En général, sous prétexte de liberté, les Français n'ont aucune liberté. Ils sont libres *négativement*. Ils sont libres de penser, mais ils n'ont pas la permission de se réunir pour se communiquer leurs pensées. Ils sont libres d'imprimer leurs pensées, mais ils ne sont pas libres d'avoir une presse et des caractères d'imprimerie. La liberté de l'imprimerie, qui existe en Angleterre, en Amérique, en Belgique, en Suisse, dans tous les pays libres, n'existe pas en France. Il faut aussi que ces Français, si libres, aient un capital disponible, s'ils veulent publier un journal, qu'ils fournissent caution et qu'ils paient rançon : leur pensée, si libre, ne peut parcourir le monde que chargée d'un impôt qui lui rogne les ailes. Ils sont libres aussi de leurs personnes, ce qui ne

les empêché pas de pouvoir être incarcérés préventivement et retenus en prison pendant des années entières sans jugement et sans indemnité; car il n'y a rien en France qui ressemble à l'*habeas corpus* des Anglais. Ils sont libres enfin de disposer de leur travail; c'est-à-dire que, sous le nom de liberté d'industrie, ils sont libres *d'être esclaves* et libres *de mourir de faim*. Je ne trouve pas d'autre terme pour exprimer l'épouvantable esclavage sous lequel gémit, au nom de la liberté, l'immense majorité de la nation. Quand je pense que le salaire n'a pas augmenté monétairement depuis 89, et que les objets de première nécessité ont augmenté du quart au tiers; que ce qui croît sans cesse, c'est le revenu net, concentré dans les mains de moins de deux cent mille propriétaires; que le résultat de cette liberté d'industrie est que la France, pour n'avoir qu'un paupérisme à peu près égal à celui de l'Angleterre, est forcée de ne pas s'accroître plus que le Portugal et la Turquie; que depuis un demi-siècle l'accroissement de cette France si libre ne s'est pas élevé à la moitié du terme moyen général de l'Europe; et que si nous avons

aujourd'hui quelques millions de population de plus qu'en 89, ce sont des millions de misérables; quand je pense à cela, dis-je, et que je vois appeler liberté un mécanisme aussi spoliateur, aussi destructif de la nature humaine, et, on me permettra de le dire, aussi assassin, un mécanisme qui (et la chose est démontrée) a empêché de naître ou a fait mourir de misère depuis un demi-siècle plus du double de la population actuelle, je ne puis m'empêcher de penser que cette liberté sans organisation n'est que la *liberté du mal*.

Mais c'est sous le rapport religieux que cette lacune de liberté réelle, de liberté efficace, de liberté du bien, se manifeste peut-être avec le plus d'évidence. Là, en effet, la liberté du mal, la liberté du néant, se montre avec une exubérance, avec une amplitude qui ne connaît pas de bornes; mais la liberté du bien est aussi exigüe, aussi nulle que possible. Les Français sont libres d'être athées, sceptiques, ignorants, superstitieux, livrés à toutes les plus viles croyances, libres d'adorer Mammon ou la Vénus impudique, et de ne pas connaître d'autre Dieu; mais ils ne sont pas libres de rendre un culte au Dieu véritable,

Cette situation déplorable est la source principale de la corruption morale dont nous voyons les effets. Si tout se corrompt dans l'État, si la vénalité est à l'ordre du jour dans le monde officiel, si l'intérêt domine aujourd'hui et gouverne le plus grand nombre des hommes, si la vertu est tournée en ridicule, et le vice préconisé et exalté, comment voulez-vous qu'il en soit autrement? Nulle pensée religieuse ne peut s'élever pour purifier le monde et dissiper l'orgie, pour rappeler les hommes au sentiment de leur dignité, de la dignité humaine.

Cette absence de tout culte véritable, de toute religion efficace, tient à deux causes, l'esprit des gouvernants et l'esprit des gouvernés.

D'un côté, les gouvernants sont incapables de conduire la société à son but, qui est l'unité religieuse et politique, l'association, l'organisation, la synthèse. Ils n'ont pas les lumières ni l'inspiration du cœur nécessaires pour cela; ils sont mus par des instincts, et ne croient qu'à des instincts. Ils ne se considèrent pas et ne sont pas considérés comme des législateurs, mais comme des gendarmes qui maintiennent

un certain ordre dans la société par des lois répressives de toutes sortes, des confiscations, des amendes, la prison, et l'échafaud. Ils ne craignent rien tant que la discussion de principes qui pourraient rendre aux hommes quelque courage, quelque noblesse, quelque élévation. Ils aiment mieux avoir à gouverner matériellement que spirituellement. Des athées leur conviendraient mieux à conduire que des hommes religieux; mais ils aiment encore mieux l'indifférence en matière de religion. Il leur faut une apparence de culte pour gouverner. Ils trouvent cette apparence dans ce qu'ils nomment officiellement la religion de la majorité des Français, et ils s'en servent.

D'un autre côté, la France est, comme on dit, philosophe. Elle a passé à pieds joints sur le Protestantisme pour embrasser la Philosophie. Seulement la Philosophie tendait à un but, la constitution d'une unité religieuse; la Philosophie était en germe une religion. La France ne le voit pas encore; elle s'égare dans le dédale de l'athéisme et du scepticisme. Est-il étonnant que ses gouvernants la traitent comme une nation de sceptiques indifférents. et qu'ils foulent au-

fidèlement aux pieds la liberté des cultes, sans rien faire pour amener l'unité sociale et religieuse qui rendrait les sectes inutiles.

Il y a donc une sorte de compromis entre les gouvernants et les gouvernés pour anéantir ce qu'on a pourtant juré de concert.

La liberté des cultes n'existe réellement en France que pour cet ancien culte que nous appelions tout-à-l'heure, en parlant du degré de foi que nos gouvernants lui prêtent et de l'usage auquel ils l'emploient, une *apparencce*.

La liberté des cultes, c'est la liberté du culte catholique, c'est la liberté des moines de toute espèce dont la restauration est aujourd'hui secrètement encouragée ou tolérée ouvertement par nos hommes d'État

Jésus, parlant au nom de la vérité divine, a dit : « Partout où vous serez trois réunis en mon nom, je serai avec vous. » Que trois hommes se réunissent aujourd'hui au nom de la vérité divine, on les dissipera sous prétexte d'association politique. Mais on enverra à Rome un ambassadeur pour obtenir du général des Jésuites qu'il permette que l'on abrite les Jésuites contre l'opinion publique.

Pas de milieu pourtant, il faut qu'une religion nationale se constitue, ou que des sectes se constituent. Puisque vous faites de la France une succursale de l'Angleterre, peut-on dire à nos gouvernants, donnez-nous au moins la liberté anglaise!

Au lieu de crier contre les Jésuites, devrait-on dire à ceux qui vont chercher dans les annales de l'ancien régime des arrêts de proscription, ayez le courage de vos opinions. Si vous êtes catholiques, de quel droit trouvez-vous à redire à ce que le sacerdoce catholique approuve? Comment, soumis au pape, pouvez-vous incriminer son infailibilité? Qui vous autorise à penser que ces Jésuites que vous repoussez ne soient pas utiles au salut de l'Eglise? Connaissez-vous mieux ce qui intéresse l'Eglise que vos pasteurs? Si, au contraire, vous n'êtes pas catholiques, osez donc le montrer en pratiquant un autre culte.

Sans doute les sectes sont un mal, et la liberté des cultes dont on a voulu faire un principe absolu n'a qu'une valeur temporaire. Mais tant que la société ne sera pas capable de se constituer religieusement, d'émettre son

symbole, sa foi, ce principe sera légitime.

Les sectes sont aujourd'hui nécessaires précisément afin de faire disparaître cet esprit d'individualisme, cet esprit de scepticisme et d'athéisme qui divise la société en autant de religions qu'il y a d'individus, ou plutôt qui anéantit toute religion. Il faut des sectes afin que l'unité renaisse; il faut des sectes pour procurer l'unité.

Le moment approche où quiconque conservera quelque trace de pudeur et de vertu devra revendiquer cette liberté des sectes, comme une imperfection sans doute, mais comme une imperfection nécessaire et comme l'arche de salut sans laquelle toutes les âmes périraient dans la dissolution morale dont nous avons sous les yeux le triste spectacle.

Ce n'est pas l'hypocrisie, en effet, qui peut nous sauver. Quiconque aujourd'hui sacrifie à l'hypocrisie, et, sous prétexte de ne pas aimer les sectes, pactise, à l'occasion des actes les plus solennels de sa vie, avec un culte qui n'a pas sa foi, commet un sacrilège. ment à Dieu et aux hommes, abuse de ce qu'il y a de plus saint, profane la vie même, se perd, et perd les

hommes ses frères en leur donnant l'exemple du mensonge et de l'immoralité.

Ce qui peut nous sauver, c'est la foi, c'est la religion. Ce qui nous sauverait, ce serait l'unité religieuse. Ce qui nous sauvera, c'est la secte qui aimera l'unité au point d'être l'unité en germe; c'est la secte qui réalisera la liberté, la fraternité, l'égalité.



D'UNE

RELIGION NATIONALE,

ou

DU CULTE

Les siècles avaient succédé aux siècles, et toujours l'homme s'était montré adonné à l'idolâtrie. Le Christianisme, venu après tant d'idolâtries, en avait encore été une. Les chrétiens avaient adoré le Verbe de Dieu dans un homme; et, non contents d'adorer cet homme comme une incarnation de Dieu, ils avaient fait de sa mère, de ses apôtres, de ses martyrs, de ses saints, des espèces de dieux secondaires; et un panthéon nouveau s'était substitué au panthéon du Polythéisme. Toujours, à la suite des sages, il s'était trouvé des imbéciles et des fripons qui avaient tourné la religion à la superstition et à l'idolâtrie. On leur avait montré le soleil matériel comme un

symbole du Soleil divin, et ils avaient adoré le soleil matériel. On leur avait montré dans toute génération l'attrait de deux principes mystérieusement unis, et ils avaient adoré le Jingam ; et les cultes orgiaques étaient sortis de là. Des sages leur avaient enseigné la doctrine de l'Idéal, et ils'avaient adoré ces sages comme étant l'Idée même de Dieu incarnée. Enfin, au seizième siècle, après un combat long et acharné, le panthéon chrétien croula, et personne dans notre Occident ne sut plus comment adorer Dieu. Et pourtant les sectes ennemies continuaient à se déchirer les unes les autres. Alors, sous le nom de philosophes, vinrent des hommes qui prêchèrent la tolérance, et qui, pour l'établir, arborèrent hardiment la négation de tout culte et de toute religion.

Ils ont dit : « Mieux vaut n'avoir pas de religion que d'en avoir une mauvaise et fausse. Or il est impossible à l'homme d'avoir une religion qui ne soit pas mauvaise et fausse ; car il lui est impossible d'être religieux sans superstition. De quelque façon qu'il s'y prenne, il se fera toujours des idoles. Comment lui serait-il donné de concevoir l'Être unique, universel,

D'UNE RELIGION NATIONALE.

qui vit en chacun de nous et dans le monde? L'énigme du sphinx de Saïs sera toujours une énigme. Dieu est celui qui est, qui a été, qui sera; mais jamais personne ne lèvera le voile qui le couvre. Toujours donc les hommes, au lieu de Dieu, adoreront des images fausses de Dieu, des ouvrages de Dieu ou de leurs propres mains, des astres, des pierres, des plantes, des animaux, des hommes. Toute religion sera une idolâtrie.»

Et, ayant ainsi dit, ces philosophes se levèrent, le cœur plein d'un mouvement religieux alors même qu'ils combattaient toute religion; et ils s'écrièrent : « Soyons athées; et que tout peuple après nous soit athée! »

Révolution Française, sainte Révolution, la plus grande que l'esprit de Dieu ait jamais inspirée, c'est ainsi que, par zèle religieux, tu proclamas l'athéisme. Car j'appelle athéisme aussi bien ce théisme vague et sans métaphysique qui admet un Dieu, mais un Dieu hors de nous, hors du monde, un Dieu tout semblable aux dieux d'Épicure, trop haut placé qu'il est dans les sphères célestes pour s'occuper des mouvements de notre âme, que

4 D'UNE RELIGION NATIONALE.

cet athéisme franc et non déguisé qui proclame, pour cause première et unique de tous les phénomènes, la matière et le mouvement. Quel rapport, en effet, peut-il y avoir entre nous et la Divinité, telle que les théistes du dix-huitième siècle la conçoivent? Ne disent-ils pas eux-mêmes qu'il est absurde de supposer aucune communication entre l'homme, être fini et semblable à toutes les autres créatures, et cet Etre incompréhensible qu'ils veulent bien reconnaître au-dessus de tous les êtres? Autant donc vaut n'y pas penser, à ce Dieu; autant vaut l'oublier, oublier qu'il existe.

Oui, il faut bien le reconnaître, à la suite du Protestantisme et de la Philosophie, nous sommes devenus athées. Quand Bayle osa le premier poser ce problème : « Vaut-il mieux un peuple athée qu'un peuple idolâtre, et ne serait-il pas meilleur que les hommes n'eussent aucune religion que d'en avoir une fausse, » Bayle fut obligé de convenir que jamais jusque là peuple n'avait existé sans religion et sans culte. Mais l'hypothèse de Bayle est maintenant réalisée, ou près de l'être; nous sommes à veille d'être un peuple athée.

Qui peut penser, en effet, que les débris de Christianisme qui se montrent encore au milieu de nous puissent subsister long-temps? Déjà toute la partie éclairée de la nation vit dans l'irreligion ; la masse entière suivra. Le temps arrivera donc où un peuple existera qui ne connaîtra pas de Dieu, et ne rendra aucun hommage, aucun culte à la Divinité.

Mais vraiment sommes-nous un peuple? et surtout serions-nous un peuple, si nous continuions à pousser cette décadence jusqu'au bout, et à laisser crouler les vieux restes de religion et de culte qui se débattent en vain contre leur mort prochaine, sans penser à remplacer la foi qui va nous manquer par une foi nouvelle, aussi vraie et aussi solide que celle-là est fautive et déjà éteinte dans nos cœurs? Qu'est-ce qu'un peuple, en effet, et à quelles conditions une agrégation d'hommes est-elle un peuple? Est-il possible à une nation d'avoir le sentiment de la patrie sans une croyance religieuse, des lois civiles véritables sans loi religieuse? peut-elle savoir ce que c'est que morale sans dogme religieux? peut-elle connaître la justice et corriger ses coupables sans religion? peut-elle

6 D'UNE RELIGION NATIONALE.

Élever ses enfants sans religion ? ses citoyens peuvent-ils vivre autrement que d'une vie matérielle, s'ils n'ont point de communication religieuse entre eux, s'ils n'ont point de culte ? Une république, en un mot, où aucune notion de la Divinité n'est reconnue, peut-elle être autre chose qu'une triste et épouvantable anarchie ? Voilà les questions que je me vois forcé d'examiner au début de cet écrit.



CHAPITRE I.

Un peuple peut-il exister sans religion et sans culte.

Je viens de dire dans quel but Bayle exposa, à la fin du dix-septième siècle, son célèbre paradoxe d'un peuple athée. Il fallait jeter de l'eau sur cette rage de persécution qui avait ensanglanté l'Europe pendant deux cents ans, et qui régnait encore aussi violente et aussi absurde chez les protestants que chez les catholiques. Bayle rendit donc un grand service en poussant, comme il le fit, à l'indifférence religieuse, et en accoutumant les esprits à considérer l'athéisme sans aucune horreur. Mais son paradoxe n'a pas pour cela plus de vérité ni d'importance qu'il ne lui en donnait lui-même. Au fond, Bayle n'a jamais soutenu que l'athéisme fût l'état normal d'une nation. Loin de là, il répète plusieurs fois que ce qui arriverait d'un tel peuple est un grand problème : « Si » l'on regarde, dit-il, les athées dans la disposition de leur cœur, on trouve que, n'étant » ni retenus par la crainte d'aucun châtement » divin, ni animés par l'espérance d'aucune bé-

8 D'UNE RELIGION NATIONALE.

» Bénédiction céleste, ils doivent s'abandonner à
» tout ce qui flatte leurs passions. C'est tout ce
» que nous pouvons en dire, n'ayant point les
» annales d'aucune nation athée (1). » Et plus
loin : « N'en déplaise à Cardan, une société
» d'athées, incapable qu'elle serait de se servir
» des motifs de religion pour se donner du cou-
» rage, serait bien plus facile à dissiper qu'une
» société de gens qui servent des Dieux ; et quoi-
» que Cardan ait quelque raison de dire que la
» croyance de l'immortalité de l'âme a causé de
» grands désordres dans le monde par les guerres
» de religion qu'elle a excités de tout temps, il
» est faux, même à ne regarder les choses que
» par des vues de politique, qu'elle ait appor-
» té plus de mal que de bien, comme il le
» voudrait faire accroire (2).

Que voulait donc Bayle ? Il voulait unique-
ment dire à ses contemporains : « J'aimerais
mieux un peuple d'athées que des fanatiques
comme vous. J'aimerais mieux des gens sans
aucune religion que des hommes qui brûlent
leurs adversaires comme François 1^{er} ou Cal-

(1) *Pensées diverses sur la comète*, § 129.

(2) *Ibid.*, § 131.

vin, qui assassinent un peuple entier comme on fit à la Saint-Barthélemy, qui ordonnent des dragonnades ou qui chassent de la patrie commune deux cent mille de leurs frères comme Louis XIV. »

Voilà les horreurs qui révoltaient l'âme de Bayle; et c'est contre elles que son esprit organisait ses paradoxes. S'il avait admis la nécessité d'une religion pour un Etat, il lui eût semblé que toutes les conséquences qui le faisaient frémir venaient nécessairement à la suite d'une pareille concession. L'idée que la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté d'écrire, la liberté pour chacun de rendre à Dieu tel culte intérieur et individuel que nous voulons, puisse s'accorder avec une religion collective et un culte national, n'avait pas même encore germé dans le monde; c'est à peine aujourd'hui si on comprend cette possibilité. Et, en effet, une telle liberté individuelle était incompatible avec le Christianisme. Les papes l'avaient bien montré par l'inquisition; les protestants eux-mêmes l'avaient également montré par leurs atroces persécutions de Genève, d'Angleterre, et de Hollande. Tant, donc, que Reli-

gion et Christianisme seraient la même idée, tant que la religion consisterait à croire à une foule de points auxquels l'esprit humain ne pouvait plus croire, tant que nier ces points incroyables serait une rébellion contre la société et une action aussi d'impie aux yeux de la loi civile qu'aux regards de la loi religieuse, il était évident que concéder la nécessité d'une religion dans un Etat, c'était concéder toutes les persécutions et toutes les fureurs réciproques des sectes religieuses qui depuis deux cents ans se battaient et s'égorgeaient en Europe. Bayle ne voulut pas faire cette concession. Il soutint donc que la religion n'a aucune influence sur les actions des hommes; que les hommes n'agissent pas selon leurs principes; qu'ils se conduisent uniquement d'après certaines passions qui règnent constamment dans tous les pays et dans tous les siècles; que « l'ambition, l'avarice, l'envie, le désir de se venger, l'impudicité, et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions, se voient partout; que le Juif et le Mahométan, le Turc et le Maure, le Chrétien et l'Infidèle, l'Indien et le Tartare, l'habitant de la terre ferme et

» l'habitant des îles, toutes ces sortes de gens,
 » qui dans le reste ne conviennent, pour ainsi
 » dire, que dans la notion générale d'hommes,
 » sont si semblables à l'égard de ces passions,
 » que l'on dirait qu'ils se copient les uns les
 » autres (1). » Il soutint enfin que « le véritable
 » principe des actions des hommes n'est autre
 » chose que le tempérament, l'inclination natu-
 » relle pour le plaisir, le goût que l'on con-
 » tracte pour certains objets, le désir de plaire à
 » quelqu'un, une habitude gagnée dans le com-
 » merce de ses amis, ou quelque autre dispo-
 » sition qui résulte du fond de notre nature,
 » en quelque pays que l'on naisse et de quel-
 » ques connaissances que l'on nous remplisse
 » l'esprit (2). » La religion étant aussi peu
 nécessaire et aussi peu efficace pour nous di-
 riger dans la vie, il ne restait d'elle aucun
 bien, il ne restait que le mal. Elle servait
 uniquement à diviser les hommes, à les armer
 les uns contre les autres; et c'est ainsi que Bayle
 préférerait, disait-il, un peuple d'athées à un
 peuple de croyants.

(1) Ibid., § 156.

(2) Ibid.

Voilà comment, pour établir la paix et la tolérance, Bayle fut conduit à ce paradoxe, si souvent répété après lui, que la religion n'était pas nécessaire aux sociétés humaines, qu'elle ne changeait pas le cœur de l'homme, et par conséquent ne pouvait faire aucun bien, mais qu'elle avait souvent fait beaucoup de mal.

Montesquieu a essayé de réfuter les sophismes de Bayle ; voici ce qu'il en dit : « Bayle a
 » prétendu prouver qu'il valait mieux être athée
 » qu'idolâtre, c'est-à-dire, en d'autres termes,
 » qu'il est moins dangereux de n'avoir point du
 » tout de religion que d'en avoir une mauvaise.
 » J'aimerais mieux, dit-il, que l'on dit de moi
 » que je n'existe pas, que si l'on disait que je
 » suis un méchant homme. Ce n'est qu'un so-
 » phisme, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune
 » utilité au genre humain que l'on croie qu'un
 » certain homme existe, au lieu qu'il est très
 » utile que l'on croie que Dieu est. De l'idée
 » qu'il n'est pas, suit l'idée de notre indé-
 » pendance, ou, si nous ne pouvons pas avoir
 » cette idée, celle de notre révolte. Dire que la
 » religion n'est pas un motif réprimant parce
 » qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que

» les lois civiles ne sont pas un motif réprimant
 » non plus. C'est mal raisonner contre la reli-
 » gion, de rassembler dans un grand ouvrage
 » une longue énumération des maux qu'elle a
 » produits, si l'on ne fait de même celle des
 » biens qu'elle a faits. Si je voulais raconter
 » tous les maux qu'ont produits dans le monde
 » les lois civiles, la monarchie, le gouverne-
 » ment républicain, je dirais des choses effroya-
 » bles. Quand il serait inutile que les sujets eus-
 » sent une religion, il ne le serait pas que les
 » princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'é-
 » cumé le seul frein que ceux qui ne craignent
 » pas les lois humaines, puissent avoir. Un prince
 » qui aime la religion et qui la craint est un lion
 » qui cède à la main qui le flatte ou à la voix
 » qui l'apaise; celui qui craint la religion et qui
 » la hait est comme les bêtes sauvages qui mor-
 » dent la chaîne qui les empêche de se jeter sur
 » ceux qui passent; celui qui n'a pas du tout de
 » religion est cet animal terrible qui ne sent
 » sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dé-
 » vore. La question n'est pas de savoir s'il
 » vaudrait mieux qu'un certain homme ou
 » qu'un certain peuple n'eût point de religion

« que d'abuser de celle qu'il a, mais de savoir
 « quel est le moindre mal, que l'on abuse
 « quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait
 « pas du tout parmi les hommes (1). »

Voilà de belles paroles, sans doute, et pleines de majesté; mais j'avoue que cette réfutation ne me satisfait guère. Ne sentez-vous pas, en effet, au fond de toutes ces paroles, que Montesquieu est lui-même atteint du même mal que Bayle, l'incrédulité? Car comment défend-il l'idée que la religion est nécessaire? Par l'argument de son utilité; et encore combien cette utilité, à ses yeux, est restreinte!

La religion, pour Montesquieu comme pour Bayle, est tout-à-fait en dehors des lois civiles. Il y a les lois civiles d'un côté, et la religion de l'autre; deux domaines complètement séparés et n'ayant entre eux nul rapport. La différence est que Bayle soutient que les lois civiles suffisent, ou qu'elles doivent se suffire à elles-mêmes, tandis que Montesquieu appelle la religion au secours des lois civiles; mais ce n'est qu'un appui extérieur qu'il de-

(1) *Esprit des Loix*, livre XXIV, chap. 2.

mande à la religion. Il la reconnaît d'une utile assistance, et voilà tout. Il est très *utile*, dit-il, que l'on croie que Dieu est; car, de l'idée qu'il n'est pas, suit l'idée de notre indépendance ou de notre révolte. Ainsi la religion sert à Montesquieu à enchaîner les hommes à l'obéissance des lois; voilà le service principal qu'il en attend. Si les hommes n'avaient aucune religion, ils se révolteraient, ils risqueraient d'être ingouvernables; il est donc bon qu'ils en aient. C'est ainsi que Voltaire, au même temps, se laissait aller à écrire :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Montesquieu soutient donc contre Bayle que la religion prête main-forte aux lois, en accoutumant le genre humain à l'obéissance, à la subordination, à la dépendance. Mais il soutient aussi qu'elle sert également à contenir dans de certaines bornes les rois et tous ceux que les lois civiles ne pourraient pas aisément atteindre. Sous ce rapport, il trouve que la religion est encore d'une utile assistance pour la législation. Il est, dit-il, très *utile* que

les princes aient de la religion; et il fait là-dessus de magnifiques figures. Enfin il soutient que si les religions ont produit de grands maux, elles ont aussi produit de grands biens, et il veut qu'on oppose les uns aux autres pour pouvoir porter un jugement équitable : voilà toute son apologie

Combien cette apologie est incomplète et insuffisante ! Si la religion, en effet, n'est qu'utile, il ne s'ensuit en aucune façon qu'elle soit nécessaire. Et si elle n'est pas nécessaire, mais seulement utile, il est évident que, du moment où le problème traité par Bayle et Montesquieu a été posé, toute religion doit disparaître de la terre. Car on n'ira pas, certes, croire en Dieu parce qu'il est utile d'y croire ; on ne se fera pas une foi religieuse uniquement pour se rendre plus souple au joug des lois civiles ; les princes n'embrasseront pas complaisamment une croyance afin de n'être pas des tigres démusclés ; et les hommes sages chercheront à museler ces mêmes princes autrement qu'en se chargeant eux-mêmes d'erreurs et de superstitions. Voilà la seule conséquence de l'apologie que Montesquieu fait de

la religion, conséquence directement contraire au but qu'il se propose.

Il me semble que ni Bayle ni Montesquieu n'ont compris la question à fond. Il ne s'agit pas de savoir si la religion est utile ou non, si les religions diverses qui se sont succédé sur la terre ont été plus fécondes en maux qu'en biens, ou réciproquement; il s'agit de savoir si la religion est ou n'est pas nécessaire, si l'homme peut vivre sans religion, si par conséquent un peuple quelconque peut subsister sans religion.

Si l'on voulait décider cette question par l'histoire, ce serait trop facile. Nous n'avons, comme dit Bayle, les annales d'aucune nation athée; et même lorsqu'une nation a passé momentanément par une sorte d'athéisme pareil à celui où nous sommes maintenant, on l'a toujours vue conserver un respect de convention pour son culte antérieur, signe évident que la religion est nécessaire. A l'origine, chez tous les peuples du monde, nous trouvons la législation si intimement unie à la religion, qu'elle semble en être uniquement un corollaire et en dépendre. Partout les lois ci-

viles sont nées et ont grandi au sein des dogmes religieux. Tous les anciens codes commencent par des dogmes de ce genre; tous les peuples ont débuté dans leur législation comme le poète dans ses chants : *Ab Jove principium*. Cela est trop évident pour l'Inde, dont le Code s'ouvre par une genèse, et embrasse à la fois les devoirs religieux, les devoirs de famille, et les devoirs particuliers des différentes castes sous le rapport civil et politique. Il est trop connu que tout, chez les Indiens, dérive directement de la métaphysique religieuse contenue dans les Védas. La législation n'est, chez ce peuple, qu'une conséquence des idées qui y règnent sur la Divinité et la vie éternelle. Cela est encore trop évident de l'Égypte, où la religion était si intimement unie au gouvernement, qu'on a appelé ce gouvernement une théocratie, quoiqu'il y eût là, comme dans l'Inde, des rois et une caste militaire distincte de la caste sacerdotale. Nous retrouvons la même intimité de la religion et des lois chez les Chaldéens et les Perses. Nous la retrouvons chez les Celtes et les Gaulois. La même chose est, certaine des Grecs, qui, suivant toutes les tra-

ditions, ont été primitivement civilisés par le moyen d'institutions religieuses. Il en est encore de même des Romains, qui font de leur Numa un législateur à la fois religieux et politique. La Bible est un monument si connu, qu'il est inutile de parler des Juifs. Ce que Moïse avait fait pour une partie de la race arabe, Mahomet l'a recommencé, après bien des siècles, pour une autre partie de cette race : la loi religieuse, chez les Mahométans, a engendré tout le code civil. Enfin notre Occident lui-même, où, pour la première fois dans le monde, on a essayé de mettre en avant, d'une manière nette et radicale, la distinction de la loi civile et de la loi religieuse, notre Occident n'a-t-il pas emprunté, sinon toutes ses lois, du moins une grande partie de ses lois et en général inspiration et la consécration de ses lois.

x. dogmes du Christianisme? Après l'invasion barbare, le droit canonique n'a-t-il pas été le droit prédominant en Europe? et lors même qu'à la Renaissance l'ancien droit romain est venu prêter son appui aux laïques contre le clergé, les prémisses posées par le Christianisme n'ont-elles pas toujours prédo-

terminé dans la législation, et n'ont-elles pas servi à modifier et à diriger les applications qu'on a faites de ces lois ? Partout donc ; et sans aucune exception, le droit a été religieux, empreint d'une foi religieuse, dominé par une croyance supérieure aux questions mêmes du droit. Je ne vois à cette règle aucune exception. C'est en vain que Voltaire a cherché d'un œil curieux s'il ne pourrait pas découvrir quelques traces d'une législation primitive d'où la Divinité fût absente. Après avoir bien cherché, le grand incrédule crut un jour avoir trouvé une exception ; et il exalta, au-dessus de Moïse, de Jésus, et de tous les législateurs, deux disciples de Pythagore, Charondas qui rédigea des lois pour une cité grecque d'Italie, et Zaleucus, le législateur des Locriens. Ceux-là, dit-il, ceux-là du moins ne se sont pas donnés comme des inspirés, comme des révélateurs ; ils se sont contentés de parler au nom de la raison. Il est bien vrai que Charondas et Zaleucus ne se sont pas donnés pour des révélateurs ; mais ils n'en ont pas moins légiféré au nom de Dieu, ils n'en ont pas moins donné pour base à la législation

la religion. Stobée nous a conservé le préambule des lois de Charondas et celui des lois de Zaleucus. L'un commence ainsi : « Invoquez l'Être Suprême avant de délibérer et d'agir ; c'est Dieu qui est la cause première de tout bien. Evitez l'injustice, afin d'être en harmonie avec Dieu. » La déclaration de Zaleucus est plus explicite encore : « Tous ceux qui habitent la ville et le pays doivent reconnaître l'existence des Dieux. La vue du ciel et de l'univers, l'ordre admirable de la nature, indiquent la présence du grand Être qui les a organisés. Le monde n'est pas l'ouvrage de l'homme, et encore moins du hasard. Puisqu'il y a des Dieux, il faut les adorer et les honorer, comme les auteurs de tous les biens qui nous arrivent. Il suit de là que chacun doit veiller pour conserver son âme pure et sans tache ; car l'Être Suprême n'est point honoré par la prière du méchant. L'homme qui veut être chéri des Dieux s'efforcera donc d'être bon en pensées et en actions, etc. » Que Voltaire conclue de ces deux exemples qu'une législation peut avoir prise sur les hommes indépendamment de toute im-

posture ou de toute illusion ; à la bonne heure ; l'exemple du Confucianisme à la Chine prouve également cette vérité. Ces trois exemples démontrent incontestablement qu'une religion peut exister et faire son œuvre civilisatrice indépendamment de l'idée d'une révélation spéciale. Mais c'est une grande erreur de ne pas voir là de religion parce qu'il n'y a pas de révélateur, parce que le législateur ne se dit pas inspiré autrement que tous les autres hommes, parce qu'il ne prétend pas qu'un ange ou Dieu lui a parlé, et parce qu'on ne raconte pas de lui des miracles. Ce que je trouve, au contraire, de plus beau dans ces exemples de Confucius, de Zaleucus, et de Charondas, c'est que les institutions de ces législateurs ont été des religions au même titre que les autres religions ; c'est qu'elles prouvent qu'une religion peut exister et servir de base à une législation, indépendamment de l'erreur commune qui a fait considérer comme des émanations divines, comme des présents miraculeux du ciel, la religion des Védas ou celle de la Bible, de l'Évangile ou du Coran.

En résumé donc, on ne trouve aucune société

importante qui ait été jusqu'ici sans religion et sans culte. On a parlé quelquefois de peuples chez lesquels les voyageurs n'avaient découvert aucune marque extérieure de religion ; mais d'abord il faut remarquer que cela se réduit à cinq ou six peuplades, tant de l'ancien que du nouveau monde, lesquelles ne formaient point de sociétés nombreuses ni étendues. Ensuite les rapports mêmes des voyageurs qui en parlent sont fort incertains, et il est probable qu'ils ont mal observé. D'ailleurs que signifient quelques sauvages mis en parallèle avec le genre humain. Les nations les moins civilisées ont un culte grossier, mais elles ont un culte. Partout où l'Islamisme n'a pas pénétré en Afrique, on a trouvé le Fétichisme. Quand on a découvert l'Amérique, on a trouvé des religions. Enfin, dans quelque temps et dans quelque pays qu'on se transporte, on y trouve des autels, des sacrifices, des fêtes, des cérémonies religieuses, des prêtres, des temples, ou des lieux consacrés publiquement et solennellement à la Divinité. Ce sont des superstitions, direz-vous. Qu'importe ? Je vous dis que l'homme a un besoin naturel de

24 D'UNE RELIGION NATIONALE.

religion et de culte, et qu'il est religieux par nature comme il est raisonnable et sociable par nature, ou plutôt encore qu'il est religieux parce qu'il est raisonnable; et je suis sûr que telle est la nature de l'homme, puisque partout où une société s'est trouvée, une religion s'est aussi trouvée. L'erreur des cultes divers ne fait rien ici. Toutes les législations humaines n'ont-elles pas été erronées, imparfaites, et jusqu'à un certain point grossières? mais elles prouvent le besoin de lois. Et de même les superstitions et les idolâtries prouvent le besoin naturel à l'homme de religion et de culte.

Il y a une seconde manière de se convaincre de cette vérité. C'est de se demander, indépendamment des leçons de l'histoire et de la géographie, si l'on peut concevoir comment l'idée de la justice et du droit se serait établie parmi les hommes sans l'idée religieuse, et comment elle s'y maintiendrait sans cette même idée. En faisant ce raisonnement, on arrive à l'instant même à reconnaître, non pas seulement, comme Montesquieu, que la religion a été et est *utile* pour l'établissement et le maintien des lois civiles, mais, comme Ci-

céron, que la religion a été et ost *nécessaire* pour engendrer et maintenir le droit parmi les hommes. « Otez la piété, la sainteté, la religion, dit ce grand homme, quelle perturbation de la vie, quelle confusion, quel chaos ! En vérité, je ne sais si, la piété envers la Divinité enlevée, il peut subsister parmi les hommes quelque bonne foi, si toute société n'est pas détruite, et s'il reste aucun principe à la justice, la plus excellente de toutes les vertus (1). » Ailleurs il nous apprend que c'était le sentiment des latoniens, des Stoïciens, et de tous les sages de l'antiquité, que « la Loi n'a point été une invention de l'esprit humain, ni un règlement établi par les différents peuples, mais quelque chose d'éternel, c'est-à-dire une manifestation de la sagesse de Dieu dans le gouvernement du monde ; que la loi, ainsi conçue est non seulement aussi ancienne, que tout peuple et que le genre humain lui-même, mais qu'elle est co-éternelle au Dieu qui gouverne le ciel et la terre ; qu'elle n'a

(1) *De nat. Deor.*, lib. I.

» maine, laquelle a son origine dans le vrai
 » Dieu (1). » Est-ce que le droit, dans Gro-
 tius même, n'est pas considéré comme la
 réalisation de la vraie religion, c'est-à-dire du
 Christianisme comme l'entendait Grotius? En-
 fin, si Hobbes, Hume et Jérémie Bentham ont
 plaidé, d'une manière nouvelle, la cause de
 l'instabilité de la morale et soutenu la théorie de
 la convention en matière de droit, n'ont-ils pas
 trouvé des esprits plus vigoureux et plus sains
 pour leur répondre? N'ont-ils pas suscité et
 Cudworth, et Richard Price, et Kant? Trou-
 vez donc maintenant, comme dit Cicéron, un
 principe à la justice, si vous ôtez la religion!

(1) *De l'antiq., du principe et de la fin du droit universel.*

CHAPITRE II.

Suite. — Du scepticisme.

Mais laissons ces sortes de démonstrations, malgré qu'elles aient toujours paru solides aux sages. Supposons que ni la tradition, qui nous montre partout la religion en honneur, ni la métaphysique, qui rattache la société humaine au gouvernement de Dieu lui-même, ne prouvent absolument rien. Admettons que le genre humain peut désormais ne pas se ressembler sur ce point, qu'il peut en venir à dépouiller la religion comme le linge de sa première enfance, et, revêtant enfin la robe virile, se montrer aussi complètement athée qu'il a été autrefois dévot et superstitieux. Admettons encore qu'il soit possible de fonder le droit et la justice sans leur donner l'appui d'aucun dogme religieux. Cela ne s'est jamais vu ; n'importe, il y a, comme on dit, commencement à tout. Plusieurs penseurs du dernier siècle n'ont-ils pas proposé de donner pour base à la société la sensation et le principe de l'intérêt bien entendu ? Pourquoi de l'égoïsme de chacun ne

sortirait-il pas l'équité, et pourquoi les conventions réciproques de ces égoïsmes individuels ne produiraient-elles pas une société sans modèle jusqu'ici dans le monde? Admettons tout cela, dis-je, et voyons si réellement un pareil peuple pourrait subsister:

Remarquez que, pour que cette supposition soit réalisée, il faut que ce peuple se conserve dans un état de parfaite indifférence à l'égard de toute religion, sans que ses citoyens inclinent vers aucun dogme, vers aucune théologie, restant sur toute question religieuse dans une sorte d'ignorance et de quiétude semblable à celle où l'enfance est d'abord plongée. Il faut cela, dis-je; car si les citoyens qui composent ce peuple se font chacun une religion, ou se rattachent à d'anciennes religions et se divisent en sectes, ce n'est plus là le peuple athée dont nous parlons. C'est un amalgame de dévots ou de superstitieux qui suivent des drapeaux différents; c'est un composé de plusieurs Eglises. Il n'y a pas, à la vérité, un peuple unitairement religieux; mais il y a plusieurs peuples religieux dans un seul. Le résultat ressemble de tous points à ce que nous voyons aujourd'hui.

en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en France.

Il ne faut pas non plus, pour notre supposition, qu'un athéisme formulé et positif soit proclamé et enseigné chez cette nation; car un tel athéisme serait encore une religion. Supposons que les athées de la fin du dernier siècle, Lalande, Naigeon, Dupuis, etc., fussent parvenus à populariser et à établir leur système; un tel système une fois adopté eût été une religion. La loi civile serait devenue nécessairement la conséquence de cette croyance; les mœurs, les habitudes, les arts, se seraient modelés sur elle; l'éducation aurait été réglée par elle; enfin tout serait tombé sous l'empire de cet athéisme formulé, et l'on serait rentré par là dans l'ornière d'où l'on s'imaginait sortir. On aurait eu une religion, la pire sans doute et la plus absurde de toutes; mais enfin c'eût été une religion.

Il faut donc, pour l'hypothèse que nous avons faite, supposer qu'un peuple puisse être composé d'hommes complètement indifférents à toute question religieuse. Or cela est-il possible? Empêchez-vous les hommes d'être des

hommes, c'est-à-dire des êtres raisonnables? Et comment, étant raisonnables, exerceront-ils leur raison, sans que de tous côtés les problèmes religieux ne viennent les assaillir?

Je fais, je l'avoue, des efforts inutiles pour concevoir comment un homme pourrait vivre absolument privé de religion, et complètement indifférent à toute question religieuse. Un tel homme, ce n'est pas un homme; c'est une brute. Tout absorbé qu'un homme soit par ses passions, il est impossible que ces passions ne lui laissent pas de temps en temps du relâche, et ne lui apportent pas des enseignements. La mort, dans tous les cas, en frappant autour de lui les êtres auxquels il s'attache, et la vieillesse, et les regrets, et les souvenirs de la vie passée, se chargeraient de l'instruire; ou plutôt toutes nos passions, avec leurs revers et leurs chutes, ne semblent faites que pour nous dessiller les yeux et tourner nos regards vers l'horizon infini. Je défie l'athée le plus intrépide de ne pas s'interroger sur le problème de la vie éternelle, s'il vient à perdre sa maîtresse ou son enfant.

Il n'y a donc, pour que notre supposition

soit réalisée, qu'un moyen : c'est que les hommes, ne pouvant pas être indifférents, soient sceptiques; qu'ils se posent les questions religieuses, puisqu'ils ne peuvent pas faire autrement que de se les poser, mais qu'ils se gardent soigneusement de toute espèce de solution. Ainsi, de notre hypothèse primitive nous passons à une autre hypothèse, savoir celle-ci : Un peuple composé d'hommes éclairés sur les questions religieuses, et sollicités par leur raison comme par leur cœur de se faire une croyance, mais cependant systématiquement sceptiques, peut-il exister, et se maintenir long-temps dans ce doute absolu et universel? Cette nouvelle hypothèse me paraît aussi évidemment absurde que la première.

Qu'il y ait dans l'histoire des époques où une classe dans un peuple a pu se montrer ainsi faite, cela est certain; et nous sommes nous-mêmes, comme je l'ai déjà dit, un exemple remarquable de ces phases de scepticisme. Mais ces époques ont toujours été en même temps des époques de renaissance. A peine la première génération de sceptiques avait-elle rendu le dernier soupir, qu'une génération de croyants commençait à

apparaître. A Rome le scepticisme envahit tout sous Auguste, à la fin des guerres civiles, et Jésus naquit sous Tibère. De plus, comme je l'ai déjà dit aussi, on a toujours vu, à ces époques d'incrédulité, les anciennes religions protégées par les politiques et entourées par eux d'un respect hypocrite, ce qui est un grand signe. Les États, sentant ces colonnes leur manquer, s'épouvantent et cherchent à les solidifier, afin de s'y tenir. C'est qu'en effet le scepticisme systématique n'est pas supportable pour un peuple. Qu'un certain nombre d'hommes s'amuse à ce jeu d'esprit qui consiste à poser des questions et à ne pas vouloir de réponses, cela se conçoit. Que les heureux du monde, les gens de loisir, les riches, les puissants, se plaisent à s'exercer dans l'incrédulité et dans le doute, comme des athlètes dans un gymnase ou des acteurs sur un théâtre, cela peut être pour eux une comédie divertissante : mais les simples de cœur, et tous ceux qui travaillent et qui souffrent, trouvent ce jeu-là au-dessus de leurs forces. Qu'arrive-t-il donc ? Les plus éclairés parmi les dominateurs finissent par comprendre que la masse des hommes

ne peut pas être sceptique comme eux ; ils voient d'ailleurs clairement que leur propre intérêt et leur sûreté exigent que le besoin religieux ait satisfaction chez le peuple ; et c'est alors qu'on proclame à la fois que la religion n'est faite que pour le peuple, et qu'elle est pourtant indispensable et nécessaire. Les sceptiques prennent un masque, et se font comédiens de religion pour le peuple, comme ils sont comédiens d'irreligion entre eux. De là une réaction hypocrite contre l'esprit philosophique et novateur. Ces moments de la vie d'une nation où ce que l'on appelle la haute classe est pourrie d'incrédulité et se fait ostensiblement dévôte par politique et par intérêt, où elle ridiculise, dédaigne et persécute l'esprit religieux régénérateur, en même temps qu'elle voudrait redoubler sur les yeux du peuple le voile des anciennes superstitions ; ces époques, dis-je, sont les plus tristes et les plus douloureuses de la destinée des nations.

Le scepticisme le plus étendu qui puisse se répandre chez un peuple a donc toujours des bornes fort étroites : il y a mille raisons pour cela ; et la première, c'est que les hommes de loisir se voient à peine atteints de cette

D'UNE RELIGION NATIONALE.

maladie, qu'ils font tous leurs efforts pour empêcher la contagion de s'étendre aux classes inférieures. Qu'arrive-t-il donc nécessairement, même alors que l'incrédulité règne dans les sommités d'une nation ? C'est que les bases de cette nation, le peuple, suit par habitude la vieille religion, ou qu'au besoin il se passionne pour toutes sortes de sectes et de systèmes. Alors une foule d'opinions diverses circulent chez ce peuple, et réunissent des groupes plus ou moins nombreux d'adhérents. Des religions tronquées s'y voient de toutes parts, et s'agitent dans une effroyable confusion, comme ces monstres par lesquels, suivant Epicure, le monde avait dû commencer. Dès lors, ce n'est plus encore le peuple athée que nous avons supposé ; notre supposition est encore une fois détruite. Nous avons un peuple composé de citoyens religieux à divers degrés, de superstitieux et de sages, de dévots, d'imbéciles, de fripons qui exploitent la crédulité ; mais nous n'avons plus un peuple d'athées.

Admettons cependant, pour dernière hypothèse (car il n'y en a plus à faire après celle-là), admettons que tous les efforts des sceptiques

de la classe supérieure pour empêcher l'incrédulité de se répandre soient inutiles, que le peuple tout entier vienne à s'éclairer, qu'il se fasse douteur et sceptique comme ses maîtres; qu'arrivera-t-il? Ce peuple de douteurs s'appliquera-t-il à éterniser le doute? proclamera-t-il à jamais le scepticisme? Oh! non (et ceci est un phénomène infiniment remarquable): d'un peuple entier parvenu à ce point, il sortirait nécessairement, non pas le scepticisme, mais l'affirmation la plus positive, le dogmatisme, la foi.

C'est que Dieu est ici, Dieu qui a mis la certitude dans le rapprochement des hommes: *Vox populi, vox Dei.*

Douter! qu'est-ce que douter? C'est opposer une vérité à une autre, c'est peser deux opinions, c'est passer de l'une à l'autre; c'est soutenir successivement deux propositions contraires, c'est y croire successivement. Or je conçois qu'un certain nombre d'hommes, à certaines époques, se détachent des opinions reçues par amour pour la vérité, et se mettent à douter. Ils sont seuls, le peuple n'est pas avec eux, ils ne peuvent pas le consulter: où pren-

draient-ils leur certitude? Ils prennent leur parti cependant, ils ne consultent que leur conscience; ils opposent des opinions nouvelles aux opinions reçues; mais ils n'ont pas de certitude, parce qu'ils sont seuls. Ils doutent donc, ils se font douteurs par système. O hommes admirables! je vous permets à vous de douter. Je vous remercie au nom de l'Humanité dont vous avez avancé la marche, généreux douteurs; braves sceptiques qui avez douté en temps opportun, qui avez douté pour la vérité, pour la justice, pour la fortune future du genre humain. Oui, vous êtes grands pour avoir douté. Ils sont glorieux à jamais les douteurs des derniers siècles qui prêchaient le doute pour éclairer les hommes, pour inculquer la tolérance, pour renverser toute institution qui avait fait son temps, et semer, à leurs risques et périls, la semence de l'avenir. Mais pour que tout un peuple doute, il faudrait donc que tout un peuple eût une connaissance réfléchie du pour et du contre. Or, si le peuple a cette connaissance, il n'y a plus lieu au doute; car il sort nécessairement du sein de cette multitude éclairée une solution. L'indi-

vidu peut douter, cent individus réunis ne doutent guère; mais des millions ne doutent pas.

Toutes les fois que les hommes assemblés se sont consultés, ils n'ont pas répondu par le doute, mais par la décision, l'affirmation, la foi en eux-mêmes, le sentiment profond de la certitude, la croyance.

Une nation composée de sceptiques par système cesserait donc de l'être au moment où tous ses membres se consulteraient. Cent sceptiques réunis, je le répète, feraient nécessairement un dogme, et le proclameraient, et y croiraient, et mourraient pour leur croyance. A plus forte raison un peuple.

Quoi qu'il en soit, il est bien évident que la supposition d'un peuple éclairé, et non indifférent à la religion, mais sceptique par système, est impossible à faire. Montaigne a beau vanter l'oreiller du doute pour les têtes bien faites: je conçois, je le répète encore, ce doute à l'époque de Montaigne, à une époque de crédulité et d'affranchissement à la fois, à une époque de guerres de religion, à une époque enfin où il fallait douter, où les

sages devaient douter ; mais je ne le conçois plus à une époque où le doute a tout envahi, tout déraciné. Lors donc qu'arrivent pour les nations ces phases de rénovation où les vieilles institutions s'écroulent, ni le peuple ni les sages ne se plaisent pas à douter, mais ils veulent croire ; et c'est ainsi que les nations se régénèrent et que l'Humanité se sauve. Les aristocraties seules se flétrissent au milieu de leur naïve incrédulité et de leur zèle hypocrite pour les vieilles religions.

On se fait, en général, une bien fausse idée du scepticisme. On va jusqu'à le prendre pour la philosophie. Mais douter, c'est uniquement aspirer à savoir ; douter, c'est la marque d'un besoin qui n'est pas satisfait. Le doute a un but, comme la faim, la soif, et tous nos besoins. Ce n'est pas, ce ne peut pas être un état normal. C'est une souffrance, une maladie. C'est quelquefois la souffrance nécessaire, la maladie nécessaire d'une époque. Mais il ne s'ensuit pas que cet état doive aller en se perpétuant, et qu'on doive s'y attacher : on ne perfectionne pas les maladies, on ne s'applique pas à conserver la fièvre ou la paralysie. Combien de

gens cependant s'imaginent que l'Humanité est désormais condamnée à perpétuité au doute et à l'athéisme ! Bonnes gens, qui, parce qu'ils voient le doute régner aujourd'hui, se persuadent qu'il régnera demain ! Combien aussi, et je parle de très habiles connaisseurs, de penseurs par métier, de philosophes en robe, vont décidant gravement que l'idée même de la philosophie est le doute (1) ? Ceux-là voient toujours deux camps dans le monde, la Religion et la Philosophie. La religion naît, se soutient, se continue, je ne sais comment ; la philosophie, suivant eux, n'y est pour rien. Au contraire, la Philosophie ne fait dans le monde que discuter, examiner, douter. Puis ils classent les philosophes en écoles opposées entre elles. Chacune de ces écoles est une sorte d'élément ou d'atome indestructible, qui se prolonge indéfiniment. Le scepticisme est une de ces écoles. Les sceptiques sont sceptiques pour l'être. Ainsi le scepticisme, suivant eux, est un état normal. Entre les sceptiques et les dogmatistes aucun lien, aucun rapport, aucune loi de progression

(1) Ils déguisent, en ce cas, le doute sous le nom de réflexion. Voyez les divers ouvrages du professeur Cousin

et d'engendrement. L'esprit humain n'est donc pas une unité, mais une anarchie et un chaos.

Cela vient de ce qu'on ne veut jamais voir dans tout acte de l'intelligence que des idées pures. Mais sous ces idées qui se peignent dans notre tête, il y a le sentiment. La vie n'est complète que par le sentiment et l'idée réunis. Les idées seules, ce sont des abstractions sans réalité; les idées, et le sentiment qui unit ces idées au moi, et le moi qui les conçoit, voilà ce qui existe réellement. Voilà l'être triple et un dans toutes ses manifestations. Or, cela étant, qu'est-ce qu'un douteur? Un douteur est un homme qui cherche, non pas seulement dans l'ordre abstrait des idées, mais aussi dans l'ordre du sentiment; je veux dire qu'il aspire à l'idée parce qu'il est mu secrètement par un certain sentiment, lequel appelle sa manifestation, sa forme. Plus il doute donc maintenant, moins peut-être il doutera un jour. Cela s'est souvent vérifié dans l'histoire. Pour les individus, combien de dévots ont commencé par l'athéisme! Mais pour les nations, c'est toujours ce qui arrive: après le scepticisme vient la foi. Dans les époques où le doute commence, en-

voyé au monde par la Providence pour déraciner les vieilles choses, les pulvériser, et les faire disparaître, les douleurs, comme je l'ai déjà remarqué, sont seuls. Ils ont bien un certain sentiment de la vérité future que leurs successeurs proclameront un jour, ils aspirent certainement à cette vérité; mais ils ne la tiennent pas. Il y a encore du temps à s'écouler entre eux et cette vérité. Ils restent donc aux prises avec l'idée de leur temps. C'est à prendre ou à laisser; ils n'ont rien à mettre à la place. Restez païens, leur criait-on au temps d'Auguste. Restez chrétiens, leur disait-on au dix-huitième siècle. Ils se font douteurs; ils nient, et n'affirment rien. Ils ne trouvent de satisfaction à leur sentiment qu'en niant, en protestant, comme disait l'un d'eux, contre toutes les sottises, contre toutes les erreurs; et, à force de nier, il se font sceptiques par métier, avec art, avec méthode. Il peut en résulter, et c'est ce que l'histoire nous montre, des sceptiques sans idée à eux, des sceptiques qui ne le sont qu'en opposant les unes aux autres les idées déjà élaborées, déjà connues. Ce sont les pyrrhoniens durs. Où vont-ils? Ils ne le

savent pas, ils ne pourraient pas le dire. La Providence les a mis au monde on ne sait pourquoi. Douter ainsi, en effet, ce n'est pas vivre; car c'est n'avoir pas de sentiment, ou au moins c'est avoir aussi peu de sentiment qu'il est possible d'en avoir sans mourir. Mais ceux qui leur succèdent ne sont déjà plus semblables à eux. Ils sont aussi éloignés et plus éloignés peut-être des vieilles idées auxquelles appartient encore l'empire du monde; mais chez eux une espérance vague de nouveauté et de changement s'est incarnée. Il en résulte dans leur intelligence comme une espèce de crépuscule ou d'aurore qui n'est ni le jour ni la nuit. Au fond de ces demi-ténèbres, au sein de ce chaos qui commence à se débrouiller, il y a un sentiment et une idée, un sentiment souvent très vif et très intense alors même que l'idée qui lui correspond reste obscure. Tant que les douteurs sont isolés et en petit nombre, voilà ce qui arrive. Mais à mesure qu'ils se succèdent, leur tendance se révèle mieux, et leur idée commence à devenir plus claire. Les uns donc se font utopistes, d'autres restent douteurs, d'habitude toutefois plutôt que d'intention. Mais

laissez encore se développer ce germe, laissez aussi les vieilles choses achever de mourir, et supposez les douteurs devenus nombreux : à l'instant même, comme ils trouvent appui et certitude dans leur mutuel consentement, leur sentiment prend une force nouvelle en passant d'un cœur dans un autre; puis ils s'aident mutuellement à donner une forme à ce sentiment, à préciser l'idée qui le représente; et le dogmatisme reparait; avec l'énergie de toute chose qui commence sa carrière dans le monde.

Si cela n'était pas, qu'on m'explique comment il se fait que les croyances les plus spontanées, les plus ferventes, ont précisément pris naissance dans les époques de scepticisme, et que le dogmatisme a toujours succédé au pyrrhonisme. La Révolution française, si dogmatique, si croyante, n'est-elle pas venue immédiatement après l'incrédulité la plus profonde! On venait de douter de tout, et on ne doutait plus de rien. On avait mis en question tous les principes de sociabilité, on avait exalté l'égoïsme; et on affirmait, on ordonnait le dévouement. On décrétait l'existence de l'Être suprême; le peuple français reconnaissait cette

existence, comme disent nos Constitutions. Et ce n'était pas que la philosophie fût plus avancée sur ce point en 89 et 93, qu'elle ne l'était, quelques années auparavant, à la mort de Voltaire ; non, mais dès que cette idée paraissait nécessaire à la société nouvelle, on voulait y croire, et on y croyait.

Et le Christianisme, comment est-il sorti du pyrrhonisme de l'empire romain ? L'école de Platon n'avait-elle pas produit Carnéade et Arcésilaüs ? Quels douteurs ! quels ergoteurs du pour et du contre ! Et voilà qu'à l'académie sceptique succède l'école crédule d'Ammonius et de Plotin. Les philosophes se font croyants ; tous les doutes s'éteignent et disparaissent ; et la foi la plus vive, la plus téméraire même, une foi qui va jusqu'à embrasser l'absurde, comme dit S. Augustin, devient le partage de tout ce qui pense.

Résumons-nous. On voit que l'hypothèse de Bayle est insoutenable. Pas d'homme dont l'esprit ne soit forcé de se poser les questions religieuses ; pas de peuple, par conséquent, dont les membres puissent être complètement indifférents à ces questions. Un peuple entier de dou-

teurs grossiers et sans art est impossible ; un peuple entier de douteurs par principes , par art , par méthode , est également impossible. Enfin , les sceptiques n'ont pas paru dans le monde aux diverses époques pour introniser à perpétuité le pyrrhonisme , mais pour amener , par un secret de la Providence , la foi , la certitude , le dogmatisme.

La religion , et par conséquent le culte qui en est l'expression , sont donc , non pas utiles , comme dit Montesquieu , mais nécessaires à toute société humaine , et vraiment inévitables.

CHAPITRE III.

Aucun peuple dans l'antiquité n'a connu la distinction de la société religieuse et de la société civile.

A peine sorti des premières années de l'enfance, l'homme échappe au sommeil des sens, et il interroge ceux qui l'entourent. — « Mon père, qui a fait ce monde?... » Si vous répondez : « Je l'ignore, » croyez-vous que vous soyez délivré à jamais de ces questions embarrassantes ? Votre enfant ouvre un livre, ou voit un crucifix : — « Mon père, quel est cet homme qu'on appelle Jésus ? Pourquoi a-t-il des temples et des autels ? » — « Mon fils, il y a une partie du genre humain qui le considère comme Dieu. » — « Mon père, qu'est-ce que Dieu ? » Vous voyez bien qu'il vous est impossible de ne pas répondre ; car ce n'est pas seulement la nature qui pose les questions religieuses, c'est l'histoire.

Et ce n'est pas encore seulement l'histoire et la vue de la nature, c'est toute la pratique de la vie. Je défie qu'on puisse donner à un

enfant un seul principe de morale, sans aborder par là même et sans résoudre, de façon ou d'autre, la question religieuse.

Il faut répondre. Mais qui répondra? A qui cette charge appartient-elle? Est-ce au père de famille? Est-ce à la société dont il est membre? Est-ce à une espèce particulière d'hommes qu'on appelle des prêtres?

Pendant tous les derniers siècles, nous avons laissé officiellement ce soin à cette classe d'hommes que nous appelons des prêtres. L'homme laïque et l'homme d'Eglise ont été deux hommes. Il y a eu l'Eglise et l'Etat. Il était censé y avoir deux ordres de science, la science des laïques et la science du clergé.

Cette distinction est-elle raisonnable, est-elle légitime, est-elle nécessaire? Non; elle n'est qu'un simple accident dans l'histoire de notre race.

Aucun peuple, dans l'antiquité, n'a connu véritablement la distinction de la société religieuse et de la société civile, dans le sens où cette distinction s'est établie en Europe au moyen-âge. L'Inde, la Perse, l'Egypte, et d'autres peuples encore, ont vécu sous le ré-

gime des castes primitives. Il y avait chez ces nations une caste sacerdotale; mais l'Eglise et l'Etat n'étaient pas pour cela séparés. Les Brahmes, à la vérité, formaient, sous bien des rapports, une nation à côté d'autres nations ou d'autres castes qui avaient adopté leur croyance. Mais tout homme né dans la caste des Brahmes était investi du sacerdoce; aucun caractère spécial ne distinguait les membres de cette caste les uns des autres. Les Brahmes reconnaissaient bien des espèces de pontifes, des instituteurs religieux; mais ces pontifes n'étaient pour eux que des savants, des maîtres, des précepteurs. Quant aux autres castes, leur abjection, leur ignorance, leurs occupations, et leur crédulité sans limites pour la théologie des Brahmes, les faisaient marcher tête baissée dans la route qu'on leur avait tracée, sans qu'il leur vint jamais à l'idée de s'immiscer dans des études que Dieu même, disait-on, leur avait interdites. Les Brahmes seuls, donc, étaient des hommes complets (1);

(1) En ce sens que rien n'était interdit à leur intelligence. Mais, dans la vie pratique, une multitude d'occupations leur étaient interdites; et il n'y avait réellement de complet; dans

mais tous l'étaient au même titre. Les seuls avaient droit à la science, mais tous y avaient le même droit.

Les autres castes étaient des hommes trouqués; c'étaient des hommes sortés du bras, de la cuisse, ou du pied de Brahma; tandis que les Brahmes étaient sortés de sa bouche. L'existence de ces castes, exclues du sacerdoce, ne détruisait donc pas plus l'unité de la religion et de la société, que l'existence de nos instruments de travail ou de nos bêtes de somme ne détruirait cette unité chez nous, si elle n'existait son effet aujourd'hui.

Qu'il y ait eu, partout où ce régime a régné, des luttes acharnées entre la caste sacerdotale et les autres castes, c'est ce qui est indubitable et attesté par l'histoire. Mais il n'en est pas moins vrai que l'idée qu'un Etat puisse trouver en lui-même, et indépendamment de la religion, une raison d'être, qu'un Etat puisse avoir une loi civile et une loi religieuse distinctes, n'a jamais été comprise chez ces peuples orientaux.

En régime des castes, que la société collective, comme je l'établis plus loin. Tout homme, même le Brahme, était trouqué.

Les Juifs, à leur tour, n'ont pas plus compris cette distinction que les Egyptiens, chez qui Moïse s'était instruit. Point de caste, il est vrai, chez eux; car la tribu d'Aaron, bornée au rôle de sacrificateurs, ne domina jamais sur les autres tribus. Mais, tout Juif fut, en un sens, prêtre de Jéhovah; tout Juif entraît en partage de l'Alliance avec Dieu d'une façon directe et sans intermédiaire. Il y avait bien chez les Juifs des maîtres de doctrine, des rabbins; mais ces rabbins n'avaient aucun caractère religieux spécial; ils n'étaient que des savants, des instituteurs, comme les gourous chez les Indiens.

La distinction de la Religion et de l'Etat ne fut pas davantage connue des Grecs et des Romains. Il est vrai que chez ces deux peuples la législation civile relevait moins directement d'une théologie unitaire et complète. Les Grecs et les Romains n'eurent point, à proprement parler, de théologie à eux; ils reçurent d'emprunt leur religion, et en partie leurs lois. Rien, chez eux, ne se constitua tout d'une pièce; mais tout, au contraire, y dérivait d'importation d'idées étrangères. Cependant le

principe de l'unité indissoluble de la Religion et de l'Etat se retrouve dans les républiques grecques et dans la république romaine, comme chez les nations dont nous venons de parler.

Chez les peuples d'Orient, le gouvernement n'était qu'un corollaire de la Religion, et par conséquent l'Etat c'était encore très ostensiblement la Religion. Chez les Grecs et chez les Romains, la Religion, au lieu d'engendrer la loi civile d'une façon patente et reconnue, sembla pour ainsi dire sous le patronage de cette loi, sans perdre pour cela son caractère. Je m'explique. Il est incontestable que chez les Romains, par exemple, la Religion était aussi ancienne que la société. Ce peuple, en effet, ne rapportait-il pas à Numa ses premières lois religieuses et ses premières institutions politiques et civiles? Mais la source de ces lois religieuses, leur théorie, leur métaphysique, leur théologie en un mot, était demeurée inconnue, ou s'était entièrement perdue après un certain nombre de générations. Il n'était resté que des rites, des cérémonies, des traditions, et des institutions. Qu'arriva-t-il donc? Il arriva que l'alliance de la Religion et de l'Etat s'établit au sein

de ces institutions. On ne put pas dire que le gouvernement dérivait rationnellement d'une certaine théologie, ce qui n'empêcha pas que la religion ne fût partie du gouvernement. Ainsi, pour prendre un exemple, Numa avait institué le collège des pontifes : ce collège continuait donc, pendant toute la suite des siècles, d'avoir la surveillance sur ce qui concernait la religion, de juger les différends qu'elle occasionnait, d'en régler le culte, des cérémonies, et d'en expliquer les mystères ; cette institution, dis-je, se perpétua pendant toute la république et sous l'empire. Et qu'atrive-t-il ? C'est qu'elle devint politique au premier chef. Les patriciens la conservèrent pendant près de cinq cents ans ; elle passa ensuite en partie au peuple ; puis les empereurs s'en emparèrent. Il en fut de même du collège des augures, dont on faisait remonter la création à Romulus. Il faut voir dans Cicéron (1) l'immense pouvoir politique de ce conseil des augures, inférieur toutefois à celui des pontifes. « Rien, s'écrient-ils, dans la république de plus grand ni

(1) *De Leg.*, lib. II, c. XL.

» de plus beau que le droit des augures ; *il fait*,
 » *partie du gouvernement*, » Et il le prouve ; car
 ce pouvoir des augures allait jusqu'à dissoudre
 ou annuler les comices, ordonner en certains
 cas l'abdication des consuls, abolir des lois, etc.
 Voilà comme la religion se mit à Rome aux
 mains de la politique ; c'est-à-dire que, délaissant
 la théologie proprement dite, se contenant
 de croyances vagues et superstitieuses, se
 recrutant, et s'alimentant de tous les cultes
 étrangers, de toutes les idolâtries grecques et
 orientales, qu'elle admettait à condition de les
 surveiller et de les régler, elle fit alliance in-
 time avec l'Etat, s'incorporant à lui, et le for-
 çant en même temps de s'incorporer à elle.
 A Rome donc encore la Religion et l'Etat se
 confondirent. Au premier coup d'œil superfi-
 ciel, on pourrait s'imaginer que la religion ne
 fut chez les Romains qu'une affaire de politique,
 en scrutant plus profondément, et en réfléchis-
 sant combien ce peuple était superstitieux, on
 dirait volontiers que sa politique et ses lois
 étaient gouvernées par les idées religieuses ; et
 l'un et l'autre est vrai. Mais ce qui est vrai en-
 core, c'est que le citoyen romain était investi

du droit sacerdotal comme du droit politique, puisque le prêtre se confondait avec le magistrat, et que le sacerdoce était une magistrature.

Cicéron, reproduisant dans son *Traité des Lois* l'esprit et probablement le texte même des anciennes lois romaines, commence sa législation modèle par cette loi : « Que nul n'ait des Dieux à part; que nul n'adore en particulier des Dieux nouveaux ou étrangers, s'ils ne sont admis par l'Etat (1). » Et, commentant ce texte, il dit : « Si chacun adorait des Dieux à lui, soit nouveaux, soit anciens, mais étrangers, il y aurait confusion de Religion (2). » Voilà donc la négation la plus positive de toute religion non autorisée par l'Etat. Toutefois, comme les Romains étaient dans l'usage de rendre des honneurs religieux aux mânes de leurs ancêtres, et que chaque famille noble avait ses rites à cet égard, conservés aristocratiquement de père en fils, Cicéron excepte ce culte des ancêtres : « Que l'on conserve, dit-il, les rites de sa famille et de ses pères (3). » A

(1) *De Leg.*, lib II, c. VIII.

(2) *Ibid.*, c. X.

(3) *Ibid.*, c. VIII.

quoi il ajoute dans son commentaire : « Garder
 » les rites particuliers de sa famille et de ses
 » pères, c'est garder une religion pour ainsi
 » dire de tradition divine (1). » Mais craignant
 que par ce côté la religion ne vint à échapper
 d'une certaine manière à la surveillance et à l'au-
 torité de l'Etat, il a soin de poser cette autre
 loi : « Que ceux qui ignorent l'ordre et la forme
 » des célébrations, tant publiques que par-
 » ticulières, l'apprennent des *prêtres publics*.
 » Que ceux-ci d'ailleurs forment deux classes :
 » l'une qui préside aux cérémonies et aux au-
 » tres sacrifices, l'autre qui interprète les ré-
 » ponses des devins et des prophètes que le sé-
 » nat et le peuple auront approuvés (2); » sur
 quoi il fait cette remarque : « Ceci intéresse
 » non seulement la Religion, mais la constitu-
 » tion de l'Etat; c'est la défense à qui que ce
 » soit de célébrer, sans l'intervention des mi-
 » nistres publics, un culte particulier. Le peu-
 » ple, en effet, doit toujours avoir en cela le con-
 » sentement de la république et l'autorisation
 » des chefs de l'Etat (3). » Ainsi point de Dieux

(1) *Ibid.* c. XI.(2) *Ibid.* c. VIII.(3) *Ibid.* c. XII.

qui ne dussent être reconnus par l'Etat ; point de religion qui n'eût besoin de cette autorisation ; et de plus, point de cérémonies religieuses sans l'intervention des ministres publics constitués par l'Etat.

Tel est le fond de la législation romaine sur ce point capital. On voit que si les Romains ont différencié des peuples orientaux sur la relation de la Religion et de la Société politique et civile, ils ne se sont pas de moins écartés d'eux sur le principe même de cette union. Ils n'en ont différencié que parce qu'ils n'ont pu faire engendrer directement, comme la logique le demandait, l'Etat par la Religion ; ce qui les a conduits, pour arriver au même but, à subordonner ostensiblement la Religion à l'Etat. Au fond et secrètement, ainsi que toute l'histoire l'atteste, le Culte et l'Etat étaient, chez les Romains, indissolublement unis et identifiés. Ostensiblement ils l'étaient encore ; mais non pas, comme chez les peuples qui ont eu une théologie développée. L'Etat à Rome ne procédait pas, ne relevait pas directement de la Religion ; il ne se disait pas une conséquence, un corollaire de cette Religion ; il se contentait d'en

être secrètement inspiré et imprégné. Ostensiblement, au contraire, il s'arrogeait le droit sur la Religion ; ce qui, pour le résultat, revenait absolument au même. La Religion nominalemment ne dominait pas l'Etat, mais au contraire nominalemment c'était l'Etat qui la dominait. L'identification de la Religion et de l'Etat n'en subsistait donc pas moins. C'était une formule différente, voilà tout. Ne pouvant faire sortir l'Etat d'une doctrine religieuse complète et compacte, on avait fait de la Religion un droit de l'Etat.

Cette identification de la Religion et de l'Etat à Rome se révèle bien clairement lorsque l'Etat se fait homme à l'époque de l'empire. Alors, la Religion se faisant également homme, on voit l'empereur être en même temps grand pontife, les deux pouvoirs qui, au fond, n'avaient jamais été distincts dans la république, mais qui, au contraire, étaient toujours gouvernés ensemble d'une manière confuse pendant tant de siècles, se montrant encore réunis. Auguste s'arrogea le souverain pontificat, et après lui, tous les empereurs jusqu'à Gratien furent à la fois empereurs et pontifes ; et quand Théodose,

le successeur de Gratien ; abolit cette charge, c'en était déjà fait du paganisme, et c'en était fait aussi de l'empire. Un autre pontificat allait bientôt surgir. Un autre pape allait, à Rome même, remplacer le *Pontifex maximus*; un nouveau collège de pontifes viendrait un jour, sous le nom de cardinaux, se grouper autour de ce chef suprême de la religion, et les augures transformés ne devaient pas non plus manquer à ce nouveau pontife pour établir sa puissance sur le peuple romain devenu l'Europe tout entière.

Je n'ai pas besoin, je crois, d'insister davantage sur la constitution romaine, pour prouver l'union intime de la Religion et de l'Etat chez ce peuple. Cette vérité me paraît mise hors de doute par le peu que je viens de dire. Si je voulais m'étendre à ce sujet, les antiquités de Rome, qui nous montrent la plèbe exclue à la fois du droit de cité et du droit de religion, comme de deux droits qui ne peuvent aller l'un sans l'autre, me fourniraient une belle confirmation. J'aime mieux m'attacher à indiquer en quelques mots la loi générale du progrès que l'Humanité a fait en passant des na-

tions orientales aux Grecs et aux Romains
puis des Romains à ce que nous sommes au
jourd'hui.

Il est évident que les Grecs et les Romains
ont eu une religion nationale, et que cette religion
a été le fondement de leur civilisation. Les Grecs
ont eu une religion nationale, et les Romains
ont eu une religion nationale. Les Grecs ont eu
une religion nationale, et les Romains ont eu
une religion nationale. Les Grecs ont eu une
religion nationale, et les Romains ont eu une
religion nationale. Les Grecs ont eu une religion
nationale, et les Romains ont eu une religion
nationale. Les Grecs ont eu une religion nationale,
et les Romains ont eu une religion nationale.

Il est évident que les Grecs et les Romains
ont eu une religion nationale, et que cette religion
a été le fondement de leur civilisation. Les Grecs
ont eu une religion nationale, et les Romains
ont eu une religion nationale. Les Grecs ont eu
une religion nationale, et les Romains ont eu
une religion nationale. Les Grecs ont eu une
religion nationale, et les Romains ont eu une
religion nationale. Les Grecs ont eu une religion
nationale, et les Romains ont eu une religion
nationale. Les Grecs ont eu une religion nationale,
et les Romains ont eu une religion nationale.

CHAPITRE IV.

Comment s'est introduite la distinction de l'Eglise et de l'Etat.

Le régime des castes orientales peut nous paraître absurde et anti-humain, au point de vue où nous sommes arrivés maintenant; mais il n'en est pas moins vrai que cette organisation présentait une grande beauté, beauté que rien n'a reproduit depuis au même degré. La société y était *complète*. Unité de religion, de gouvernement, de mœurs : voilà une perfection qui reviendra toujours dans l'idéal de l'Humanité.

Mais cette perfection était achetée au prix des imperfections les plus grandes. La société était *complète*, il est vrai; mais l'homme ne l'était pas. Chaque homme était mutilé, fragmenté, tronqué. L'un avait le droit de la science, c'était tout membre de la caste sacerdotale; mais il n'avait pas le droit gouvernemental pour cela. Ce droit était le privilège d'une autre caste; et celle-ci, à son tour, n'avait pas le droit de penser sur les choses supérieures.

Ainsi chaque casté avait son domaine limité, et chaque homme n'était qu'un fragment de l'homme véritable; chaque homme était, pour ainsi dire, non pas un homme, mais un monstre par rapport à l'homme complet.

Chez les Grecs, et surtout chez les Romains, l'humanité fit un grand pas. Non seulement l'Etat resta jusqu'à un certain point complet, c'est-à-dire religieux et politique à la fois; mais l'homme fut complet aussi. Car chaque citoyen fut à la fois investi nominale-ment du sacerdoce et du droit politique, comme je viens de le démontrer.

Mais ce progrès ne s'accomplit que très imparfaitement. Car, d'un côté, la religion était privée chez ces peuples de la lumière supérieure d'une théologie véritable, en sorte qu'elle n'était guère qu'un amalgame de superstitions; et, d'un autre côté, le citoyen ne jouissait réellement pas de son droit religieux, ni de son droit politique. Il n'était donc homme complet que très imparfaitement, et plutôt virtuellement que de fait; de même que la société n'était une société complète que très imparfaitement.

64 D'UNE RELIGION NATIONALE.

Le Christianisme fut l'expression du besoin qu'avait l'homme d'être réellement émancipé. Les âmes énergiques, voyant que l'Etat absorbait le citoyen au profit d'une religion superstitieuse et d'une société pleine d'iniquités, ne trouvèrent d'autre ressource que de se mettre en dehors de cet Etat, qui, tout en reconnaissant la nature de l'homme sous le double rapport de l'intelligence et de l'acte, du sacerdoce et de l'empire, ne donnait réellement satisfaction ni à l'un ni à l'autre de ces besoins. Les sectes philosophiques commencèrent cette retraite hors de l'Etat; elles s'enfermèrent dans leurs académies, dans leurs portiques, dans leurs jardins Platoniciens, Stoïciens, Epicuriens, cherchèrent à l'envi des hauteurs où ils pussent échapper au fardeau du monde, au despotisme de l'Empire : c'est ce que Lucrèce appelle *sapientia templi serena*. Bientôt ce besoin de retraite et cette recherche du bonheur hors de la société civile devinrent contagieux, et gagnèrent même le peuple. C'était à qui s'affranchirait de la société et de ses lois. Le Christianisme vint achever l'œuvre des philosophes. Il déclara la

dépendance de chaque homme par rapport à un Dieu nouveau, et l'indépendance de chaque homme par rapport aux Dieux anciens. C'était renverser l'Empire dans ses fondements; car chaque homme dépendant spirituellement du Christianisme, à quel titre l'ancienne société pouvait-elle subsister?

La religion nouvelle entraînait nécessairement une société nouvelle. Que fit-on pour échapper, autant que possible, à cette conséquence? On proclama la nécessité de séparer ce qui est inséparable; on demanda le divorce de la Religion et de l'Etat; les sujets du Roi nouveau, du Christ, consentirent, en attendant son royaume, à laisser régner César, Jésus, suivant l'Évangile, avait dit: «Ma royauté n'est pas encore venue,» ce qui voulait dire: «Elle viendra.» On profita de cela pour dire à César: «Régnez, et gouvernez ce monde; mais laissez-nous penser, croire, espérer; laissez-nous former librement des sectes.»

C'est ainsi que le principe de l'union de la Religion et de l'Etat fut violé pour la première fois dans le monde.

Ce qui était inévitable arriva; l'Empire se

détruisit. Les lois romaines et les institutions romaines allèrent s'affaiblissant, comme un homme frappé au cœur et qui perd tout son sang : le sang, la vie se portait ailleurs.

Dès le temps de Constantin, on ne savait plus où était l'Empire, s'il était chez les évêques ou chez les magistrats, dans les conciles ou dans les conseils de l'empereur.

L'Eglise aurait tôt ou tard absorbé complètement l'Empire, et déjà elle était sur le point de le faire, lorsque les Barbares arrivèrent. Ils prirent la place de César. Ils avaient une nature neuve, leur intelligence était simple et grossière, ils n'avaient pas passé par les évolutions d'idées qui avaient occupé la Grèce et Rome. Ils s'emparèrent donc du gouvernement de la société civile, tout en se soumettant à la religion nouvelle. Plus rebelles à la fois et plus dociles à cette religion que les gouvernants romains qu'ils venaient déposséder, ils plièrent les genoux devant elle comme des sauvages ; mais, comme des sauvages aussi, il arrivait souvent qu'en se relevant ils oubliaient leur soumission et leurs promesses. La religion eut à les civiliser,

à les transformer. Ne pouvant les absorber, et trouvant en eux une virtualité inextinguible, elle ne put aspirer qu'à se conserver auprès d'eux, au-dessus d'eux, s'il était possible, mais en partageant l'empire avec eux. Il en résulta que les castes revinrent. Le progrès accompli par les Grecs et les Romains, ce progrès qui consistait à constituer l'homme complet au sein d'une société complète, fut perdu pour un temps. Il y eut partout, dans les divers états qui se formèrent, deux mondes, deux empires; les successeurs du *Pontifex maximus* et les successeurs de *l'Imperator*, la société spirituelle et la société temporelle, l'Eglise et l'Etat.

J'ai montré suffisamment ailleurs (1) comment ces deux sociétés ont constamment lutté l'une contre l'autre avec des succès différents depuis Constantin jusqu'à Luther. Jamais la société chrétienne ou l'Eglise, certains mystiques seuls exceptés, n'a voulu réellement abandonner le gouvernement du monde à César,

(1) De l'origine démocratique du Christianisme, ou des Conciles. (Nouvelle édition sous presse.)

mais jamais non plus elle n'a eu la force d'enlever en totalité à César ce gouvernement. La raison, je l'ai dite, c'est que l'Humanité n'avait pu faire cet effort de s'arracher au joug de l'ancienne société, qu'en disant anathème au monde lui-même, et en rêvant la fin prochaine de ce monde et l'avènement prochain d'un paradis imaginaire.

J'ai montré aussi, dans l'écrit auquel je renvoie, comment toute l'histoire moderne n'est que le développement de la lutte entre ces deux sociétés, et la manifestation du besoin qu'a l'homme religieux de reconquérir l'État, ou, ce qui revient au même, du besoin qu'a l'homme émancipé civilement de reconquérir le droit religieux.

Enfin, j'ai montré comment ce combat a eu lieu, c'est-à-dire avec quelles armes les laïques ont lutté contre la société cléricale. Tant que la société laïque a été ignorante, elle a été esclave du clergé. A mesure qu'elle s'est éclairée elle a senti qu'elle méritait d'être libre. La Renaissance qui comprend la rénovation du Droit romain, le Protestantisme qui est sorti de cette Renaissance, la Philosophie qui est sortie du

Protestantisme, sont les phases diverses de la croissance successive de la société laïque aspirant à reconquérir le droit religieux que la caste sacerdotale lui avait ravi. Il est vrai que, même avant la Renaissance, la guerre existait déjà entre les rois, représentants de la société laïque, et les évêques et les Papes; mais ce n'était qu'une guerre de violence et de passions, une espèce de pugilat aveugle. La société laïque n'a commencé à avoir conscience de son but que depuis qu'elle s'est substituée elle-même à ses rois, et qu'elle a réclamé pour tous et pour chacun le droit civil ou politique et le droit religieux, c'est-à-dire le droit complet dont étaient investis, jusqu'à un certain point, les citoyens dans les républiques anciennes.

Quel est donc, en définitive, l'ordre et la suite de cette grande évolution du genre humain? Aussi haut que nous puissions remonter, la société commence par les castes (1) :

(1) C'est-à-dire par les castes de famille ou de naissance; car l'antiquité moyenne eut aussi ses castes, et le monde moderne a encore les siennes. Les écrivains politiques, faute de réflexion, n'ont pas vu jusqu'ici que les castes orientales ne sont qu'une des trois formes de l'idée de caste. La cité

70. D'UNE RELIGION NATIONALE.

perfection immense et imperfection grossière; car c'est la société complète, mais c'est l'homme incomplet et mutilé. La Grèce et Rome, en adoptant la forme républicaine et en confondant la religion avec la république, sont un premier essai d'une société où l'homme serait à la fois prêtre et citoyen; mais c'est un essai fort grossier et fort imparfait.

Les Chrétiens, pour échapper à ce régime où la virtualité progressive de l'esprit humain était retenue, imaginèrent de séparer la Religion de l'Etat. La société cessa d'être complète. L'homme ne fut pas davantage complet; car il resta sujet temporel et esclave de César, en voulant lui échapper spirituellement.

grecque ou romaine, bien qu'on puisse la considérer, ainsi que je le fais ici, comme le tombeau des castes primitives, n'en fut pas moins une continuation du régime des castes : à la famille caste succéda la cité caste, aux castes de naissance les castes de patrie. Avec l'invasion des Barbares, la propriété caste devint prédominante, et les castes de propriété sont encore le fléau de notre civilisation actuelle. Je renvoie sur ce point à d'autres écrits (*De l'abolition des castes, et De la recherche des biens matériels*, dans la REVUE SOCIALE). Je fais cette remarque pour qu'on ne m'accuse pas de contradiction. J'emploie ici le mot castes en le restreignant, comme on le fait d'ordinaire, aux castes primitives, aux castes orientales; mais c'est une erreur infiniment préjudiciable au bonheur de l'espèce humaine que de croire le régime des castes totalement anéanti.

C'est maintenant à l'Europe de montrer un spectacle nouveau dans l'histoire, et dont toute l'histoire antérieure ne semble qu'une prophétie : il s'agit de constituer une société complète où l'homme soit complet

La société laïque, en combattant le clergé et en anéantissant le Christianisme, s'est engagée tacitement à remplacer le Christianisme et le clergé ; car elle a opposé partout un esprit nouveau à l'esprit ancien, le germe d'une religion à une vieille religion. Elle a opposé la philosophie à la théologie : mais qu'est-ce que la philosophie, sinon une science qui, au fond et en définitive, traite les mêmes questions que la théologie ? Elle a opposé le droit civil au droit canonique : mais le droit civil et le droit canonique ont le même but, ce sont deux législations. Le droit canonique renversé, reste donc la législation des laïques par les laïques. Or qu'est-ce qu'une législation sans principes ? Il faut donc que le droit civil arrive à des principes ; il faut donc qu'il s'appuie sur une religion.

La lutte des deux sociétés s'est en définitive formulée ainsi. La société laïque a dit à l'E-

glise : « Je n'ai pas besoin de vous, je puis me suffire à moi-même. J'ai des savants, des philosophes, des juristes, des artistes : qu'ai-je besoin de votre tradition historique, de votre théologie, de votre gouvernement, de votre culte? »

Montrez donc en effet, peut-on dire maintenant à la société laïque, montrez que vous ne vous êtes pas engagée témérairement dans ce combat, et soutenez votre défi. Vous avez repoussé l'ancienne religion : c'est apparemment que vous êtes capable de vous organiser religieusement ; car jamais peuple n'a subsisté et jamais peuple ne subsistera sans religion.

Il faut avouer que la société laïque n'a pas encore tenu ses engagements, et voilà pourquoi elle s'agite aujourd'hui dans une épouvantable indécision. Comme effrayée de ce qu'elle a fait, elle n'ose continuer son ouvrage : *Pendent opera interrupta.*

Et c'est pour cela aussi que la vieille et absurde distinction des deux règnes, du spirituel et du temporel, de l'Eglise et de l'Etat, a commencé à reparaitre. Forcés de faire halte dans la voie de l'unité religieuse et politique, nous

sommes revenus à nos anciens errements; nous avons cru avoir tout fait en proclamant ce que nous appelons la liberté des cultes, confondant avec les sectes, qui sont une absurdité et un mal (1) la pensée religieuse individuelle, qui est une nécessité et un droit. Nous aurions dû proclamer la liberté de la conscience individuelle et en même temps l'unité indivisible d'une religion nationale. N'ayant pas la force de constituer cette religion nationale, nous avons mis, comme on dit, la religion au concours, nous avons admis les sectes (2).

Nous en sommes là aujourd'hui : or, devons-nous continuer à marcher dans cette voie, c'est-à-dire devons-nous faire de nous-mêmes deux parts, être sectaires d'un côté, citoyens

(1) Les sectes sont une absurdité et un mal, mais il vaut mieux une absurdité et un mal que le néant et la mort. Donc si une religion véritable est impossible, il vaut mieux encore des sectes que l'absence de toute religion, ou l'insupportable hypocrisie qui tendrait à prendre la place de la religion.

(2) Qu'est-ce que le principe, écrit dans toutes nos constitutions, de la liberté de conscience, de la liberté des cultes, sinon la libre admission des sectes? Mais ce principe est-il réellement pratiqué? L'Etat le proclame, et, loin de le soutenir, le détruit par tous les moyens possibles. Nous avons, au moment actuel, si peu de religion, que nous n'avons réellement ni une religion ni des religieux, ni une foi nationale ni des sectes.

d'un autre, appartenir à une Eglise et à un Etat, être membres de la république chrétienne et membres de la république française, avoir un pape à Rome et un monarque ou une Convention à Paris? En un mot, la dualité célèbre du pape et de l'empereur doit-elle subsister? la distinction des deux règnes, du spirituel et du temporel, est-elle raisonnable et doit-elle être maintenue? Ou, au contraire, devons-nous revenir à l'unité? Sommes-nous tous prêtres comme nous sommes tous citoyens, et par conséquent avons-nous le droit de décider nous mêmes démocratiquement de notre religion comme de notre gouvernement politique et de nos lois civiles? Voilà la question.

Quoi qu'il en soit, il est bien évident que c'est cette habitude où nous sommes de distinguer l'Eglise de l'Etat, qui nous persuade qu'un peuple pourrait subsister sans religion. Habités à prendre le parti de la société laïque dans la lutte entre l'Eglise et cette société, nous repoussons l'Eglise, sans remarquer que l'Eglise serait d'une nécessité absolue pour la société laïque, si cette société, en se développant, en

s'éclairant, ne devenait pas elle-même une Eglise véritable.

C'est donc le préjugé qui nous inspire cette idée, qu'une société peut subsister sans religion. Oui, peut-on répondre à ceux qui pensent ainsi, pourvu qu'elle conserve encore, comme nous le faisons aujourd'hui, une religion à laquelle vous-mêmes faites profession de ne pas croire. Mais ce n'est pas alors être sans religion : c'est, pour le peuple, être livré à l'ignorance et à la superstition; pour les grands, être hypocrites et athées.

La société laïque, au point où elle est maintenant, ressemble à un jeune homme qui sort de minorité. Le despotisme paternel lui pèse, et déjà il veut se conduire lui-même dans la vie, Il se sent homme. Mais, dans le premier feu de l'âge et des passions, il ne voudrait avoir de la liberté que les bénéfices, sans en avoir les charges. Volontiers il consentirait à ce que son héritage fût, comme autrefois, administré sans lui, pourvu qu'il en touchât les revenus, et pourtant il ne voudrait pas abandonner sa propriété à son intendant; cet intendant n'est pour lui qu'un valet. Ainsi nous sommes aujourd'hui

avec l'Eglise. Nous sentons bien que le domaine qu'elle avait usurpé est à nous, que c'est notre bien, notre héritage; plus encore, car c'est la propriété de nous-mêmes, la propriété de notre âme, la direction de nos actions, le gouvernement de nos cœurs, du cœur de nos enfants et de nos femmes; nous sentons cela, dis-je, et pourtant nous répugnons à nous en charger nous-mêmes. Il nous semble que nous pouvons vivre encore sans nous occuper de cela. Nous voudrions n'accepter de notre héritage que la liberté, c'est-à-dire, pour employer le langage du dix-septième siècle, une sorte de libertinage qui nous permette de penser le pour et le contre sur toutes choses, d'avoir des accès de religion ou de n'en pas avoir, de croire ou de ne pas croire; et nous voudrions faire passer ce goût de notre esprit dans la loi même et dans le gouvernement de l'Etat

Nous sommes en cela inconséquents et absurdes. D'un côté, nous repoussons, nous détestons le joug de l'Eglise; mais nous conservons ce joug, puisque nous le rendons nécessaire. Nous sommes fiers de notre émancipation; mais nous n'en prouvons pas la solidité,

puisqu'en nous ne la conduisons pas à ses conséquences inévitables.

Il est impossible de raisonner plus faux et de vivre avec plus d'imprévoyance. En repoussant la religion, en soutenant qu'une société peut s'en passer, nous rendons nécessaire, indispensable, la queue de Catholicisme que nous traînons après nous. Nous avons fait de l'Eglise une ruine, nous ne faisons de l'Etat qu'une ébauche imparfaite. Solidifiez et achevez votre édifice, si vous voulez qu'on enlève ces vieilles constructions sur lesquelles il s'appuie encore.

Il y a plus ; nous avons, pour ainsi dire, une arrière-pensée. Nous disons tout haut : « A quoi bon une religion ? ne peut-on pas vivre sans cela ? » Et tout bas : « Ne voyez-vous pas bien que nous en avons une, dont nous ne pourrions jamais nous débarrasser ? »

Mais supposez (puisque depuis plusieurs siècles la société laïque a tendu là), supposez que l'Eglise chrétienne soit complètement décréditée et abolie, dites-moi comment la société subsistera alors, comment elle élèvera ses enfants, comment elle fera la loi, au nom de quel principe, au nom de quel dogme ?

CHAPITRE V.

Que la distinction de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel
est absurde et impraticable.

Aujourd'hui donc nous proclamons ce qu'on appelle la liberté des cultes ; c'est-à-dire la liberté des sectes, dont la conséquence serait l'indifférence complète de l'Etat pour toute espèce de religion. Nous avons pris pour devise, au sujet de la religion, ces vers législatifs de Chénier :

Sur ce point délicat si l'on veut s'accorder,
L'Etat doit tout permettre et ne rien commander ;

Et nous aimons à chanter, plus poétiquement,
avec Béranger :

Qu'on puisse aller même à la messe ;
Ainsi le veut la Liberté

L'Etat, en un mot, doit être athée, et les citoyens aussi irreligieux ou aussi superstitieux qu'ils le voudront : voilà le principe régnant,

Que la liberté des sectes soit une nécessité du moment, cela est évident et incontestable. Si, à la suite du dix-huitième siècle et de la révolution, la république française avait pu s'organiser religieusement, les sectes auraient été abolies de fait, et l'unité religieuse constituée. Cela n'ayant pu avoir lieu, les sectes sont une nécessité et un droit. Mais la question est de savoir si ce principe de la liberté des sectes est raisonnable en soi, si le droit que les sectes ont aujourd'hui d'exister ne cesserait pas devant la volonté générale, dans le cas où cette volonté générale formulerait des principes religieux, et quel est par conséquent l'idéal vers lequel nous devons tendre, de la liberté des sectes ou du régime de l'unité.

Nous rêvons gravement un État qui ne s'occupe, comme on dit, que du temporel, laissant le spirituel au gouvernement confus des différentes sectes qui voudront s'établir.

Mais cet État pourrait-il subsister? ou plutôt peut-il se concevoir? et n'est-ce pas la plus folle des abstractions, la plus absurde de toutes les entités chimériques auxquelles le langage humain ait jamais donné naissance?

Qu'est-ce, je le demande, que l'Etat réduit au temporel? Que veut dire d'abord ce mot, *le temporel*? Je comprends que les premiers Chrétiens aient distingué de l'éternité le temps qui devait encore s'écouler avant la venue du règne de Dieu, venue qu'ils imaginaient fort prochaine, et qu'ils aient dit à César : « Voilà votre domaine, régnez, gouvernez; nous vous abandonnons le monde jusqu'au jugement dernier, qui va venir bientôt. » Telle est, en effet, l'origine de ce mot de *règne temporel*, opposé au *règne spirituel*, au règne définitif du Christ. Je comprends, dis-je, que, dans l'ardeur de résurrectionisme qui enflammait les premiers Chrétiens, ils n'aient pas cru faire un mauvais partage en laissant à César, à son sénat, à ses courtisans, à ses légistes, à ses soldats, ce reste de temps que, suivant eux, le monde avait encore à durer avant de changer de forme et d'essence. Quant à eux, ne devaient-ils pas jouir bientôt du monde réparé et métamorphosé, lequel ne devait plus finir? Ils se faisaient donc esclaves un moment, pour régner avec Jésus toute l'éternité : leur part, encore une fois, n'était pas la plus mauvaise. Mais voilà dix-

huit cents ans que ce *rafraîchissement* du monde, comme l'appelle S. Pierre, est attendu et ne vient pas : faut-il que l'homme *spirituel* soit toujours dupe d'une pareille illusion?

Il y a longtemps, au surplus, que cette illusion est détruite, ou du moins qu'on a aperçu combien il était absurde d'en tirer la conséquence de deux gouvernements distincts. A peine le Christianisme avait-il fait quelque progrès, qu'il voulut intervenir dans le domaine de César; et, avant ce temps même, César avait senti instinctivement que le gouvernement du Christ ne laisserait pas subsister le sien. On eut beau biaiser et subtiliser pour accorder ces deux règnes, il n'en résulta que la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, qui a duré tant de siècles.

Les Chrétiens, dans leur dégoût du monde présent, avaient imaginé de se livrer, corps et biens, de s'annihiler, de s'anéantir devant les tyrans qui gouvernaient ce monde. Ils prétendaient séparer leur âme de leurs corps, c'est-à-dire ne tirer aucune conséquence de leurs principes. S. Paul renvoyait les esclaves à leurs maîtres. L'Évangile portait : •Rendez à César

ce qui est à César. » Un Chrétien, ainsi conçu, était, non pas un homme, mais une chose; il ne vivait pas sur la terre, mais il se livrait à tout ce qu'elle voudrait faire de lui; il vivait uniquement dans sa conscience, sans manifestation, sans acte pour ainsi dire. Vie anormale et chimérique! car pouvons-nous vivre et ne pas vivre, vivre uniquement dans le futur, vivre sans manifestation actuelle?

Plus tard, on transforma la formule; on lui donna un sens tout-à-fait louche, mais très différent, à mesure que l'espoir d'entendre sonner la trompette du jugement dernier devenait plus faible et plus incertain. Par règne temporel, on s'efforça d'entendre le gouvernement des choses matérielles. Mais y a-t-il un seul acte de notre existence qui ne soit à la fois matériel et spirituel? Pouvez-vous penser sans que votre pensée exprimée, ou même tacitement renfermée en vous, n'influe, par les autres ou par vous, sur le monde phénoménal au milieu duquel vous êtes plongé; et, réciproquement, ce monde peut-il être modifié sans réagir sur vous?

Quoi qu'il en soit, c'est encore en ce sens

que l'on se paie aujourd'hui de ce mot de *règne temporel*. On entend par là que l'Etat ne doit s'occuper que des choses matérielles, et que les intelligences vivent dans un autre milieu que le milieu social. Tant que le Christianisme a régné, ce milieu des intelligences pures était appelé l'Eglise. Il était censé qu'elle ne devait pas s'occuper des biens de la terre ; on sait ce qu'il en était. Depuis que le Christianisme est en décadence, on suppose que les intelligences restent isolées, ou se groupent, et forment des sectes diverses, qui également ne doivent pas s'occuper du gouvernement civil. Et il est censé que le gouvernement civil peut se conduire sans avoir un seul principe de religion et de moralité. Autant de suppositions absurdes !

Suivons un instant toutes les conséquences de cette distinction entre l'Etat et la Religion, et prouvons qu'elle conduit logiquement à la destruction de toute religion et de toute société.

Pour réaliser l'idée de ceux qui ont fait de la liberté ainsi entendue un principe, il faudrait que l'Etat n'eût pas même le droit ni la

charge d'enseigner à lire aux enfants. L'éducation reviendrait alors au père, à la famille. Voilà donc le père souverain; la famille est redevenue l'antique patriarchie; le père règne, commande, instruit. Mais que fait cet homme livré à lui-même? Il appelle une secte, la secte particulière à laquelle il se rallie, pour régner et instruire à sa place. L'enfant n'échappe donc à l'éducation de la société, que pour retomber sous le joug de l'ignorance paternelle ou de la science fausse et étroite de certains sectaires. Et vous voulez que les enfants, ainsi livrés à toutes sortes de dogmes et de principes contradictoires, forment ensuite naturellement entre eux une excellente société!... Est-il possible de préluder à l'ordre par un aussi absurde chaos, et de songer à organiser l'égalité humaine en commençant par livrer l'éducation à la plus monstrueuse inégalité?

Dépouillé du droit d'enseigner, l'Etat peut-il être investi du droit de punir? Non, évidemment. Car a-t-il pour punir un *critérium*, quand il n'en a pas pour enseigner? Qu'une société ainsi décousue convienne de livrer les

crimes au jugement d'un certain nombre de citoyens pris au hasard et ayant chacun leur moralité et leur religion, je le veux bien : c'est une loterie de justice établie pour la sûreté de tous. Mais si l'Etat doit être exclu de toute intervention dans l'ordre spirituel, la conséquence nécessaire est que cet Etat laisse à ces jurés à déterminer la peine, et ne se fasse pas même juge de la pénalité par un code, en les faisant seulement juges du fait. Car de quel droit arbitrez-vous les peines ? Vous avez donc un principe de justice distributive ? vous êtes donc pouvoir spirituel ?

Vous écrivez en tête d'une constitution que tous les citoyens sont égaux devant la loi : d'où tirez-vous cette règle, je vous le demande ? C'est, me dites-vous, que les hommes sont frères et égaux.... Qui vous a dit cela ? vous êtes donc pouvoir spirituel ?

Je vais plus loin : il n'est pas même possible à l'Etat de s'occuper de ce qu'on appelle les intérêts matériels. Car quel intérêt de cette nature ne touche pas à un principe spirituel, ou n'a pas une conséquence de cet ordre ? Vous voulez, par exemple, exécuter des che-

mins de fer : quoi de moins attentatoire, en apparence, au règne spirituel! Hé bien, vous ne le pouvez pas sans envahir largement sur ce domaine qui vous est interdit. En effet, pour exécuter vos chemins, vous êtes obligés de faire une loi d'expropriation forcée : atteinte au principe de la propriété. Qu'est-ce donc que la propriété? a-t-elle des limites? quelle loi a-t-elle suivie, et quelle doit-elle suivre encore? Vous voilà pouvoir spirituel!

Je ne sais pourquoi, en vérité, j'entre dans tous ces détails, en voulant combattre le préjugé de la distinction des choses spirituelles et des choses matérielles ou temporelles. Car, pour réfuter cet absurde préjugé, il suffirait de demander si l'acte peut se séparer de l'intelligence et du sentiment, et si toute opération de l'intelligence, toute inspiration du sentiment, n'a pas pour conséquence prochaine ou éloignée un acte, une manifestation.

La réciproque de toutes les propositions que je viens de passer en revue est, par conséquent, aussi évidente que ces propositions mêmes. Si le pouvoir temporel ne peut faire un

pas sans envahir sur le règne spirituel, réciproquement les sectes, auxquelles on abandonne le pouvoir spirituel, sont nécessairement pouvoir temporel ou attentatoires à ce pouvoir. Si vous abandonnez, par exemple, l'éducation aux sectes, c'est leur livrer l'Etat, ou plutôt c'est leur donner à dévorer des lambeaux de l'Etat. Comment voulez-vous, en effet, qu'un homme élevé par des Jésuites, par exemple, un homme soumis à la doctrine catholique, un homme sujet du pape par principes et par éducation, fasse un bon citoyen ? Sa conscience avant tout ! il est sujet du pape. Personne, dit l'Évangile, ne peut servir à la fois deux maîtres, être à Dieu et au Diable (1).

J'atteste encore une fois l'histoire tout entière que jamais, pendant la lutte des deux pouvoirs, un seul esprit un peu profond n'a cru à la possibilité d'une démarcation véritable

(1) Et pourtant nous sommes prêts à défendre, en apparence contre nos principes mêmes, la liberté d'éducation et le droit des Jésuites en tant que secte religieuse et éducatrice. C'est qu'il faut *ou une religion nationale, ou des sectes*. Pas de milieu possible. Or il peut arriver aux Etats des situations si douloureuses, si dégradantes, si abrutissantes, qu'espérer, par la voie politique, l'unité spirituelle, soit la plus chimérique des illusions ; et c'est précisément à ce point que nous sommes.

entre ces deux pouvoirs. C'était un mot d'ordre convenu pour le combat, et voilà tout. Est-ce que tout pape, depuis Grégoire VII, et même avant lui, n'a pas soutenu qu'il n'y avait qu'un pouvoir dans le monde, et que ce pouvoir était le sien ?

Tout ce que vous pouvez espérer de mieux de cette division, qui pose d'un côté une société sans religion, et de l'autre une religion ou toutes sortes de religions sans réalisation politique et civile, c'est l'inertie au lieu du mouvement, la satiété que produit le désordre, la destruction de tout principe un peu énergique, l'effacement des âmes, l'anéantissement de toute vertu, une indifférence complète pour tout ce qui n'est pas jouissance matérielle et plaisir des sens.

La conséquence dernière et nécessaire de cette distinction est la négation positive et l'annihilation systématique de l'Etat. On doit dire, et on a dit : « Puisque l'Etat ne peut avoir aucun dogme, à quoi bon l'Etat ? Laissons la société des individus livrée à elle-même ; l'ordre naîtra tout seul du jeu des intérêts. » C'est en effet ce qu'ont soutenu certains raisonneurs fort peu philosophes.

Epicure, qui ne voyait dans le monde que le hasard des combinaisons diverses des atomes, se refusait quand il s'agissait du gouvernement de la société. Il ne poussait pas l'inconséquence jusqu'à se passionner pour l'ordre qui pouvait sortir de la fatalité. Il laissait ceux qui n'étaient pas aussi sages que lui s'abandonner follement au destin : il se contentait de se mettre en sûreté ; il se réfugiait dans la retraite, mais il ne se faisait pas législateur. De nos jours, de prétendus législateurs ont voulu appliquer l'Epicurisme à la société. On a dit : « Abolissons toute religion, et tout ira bien. Chacun se fera sa religion, chacun se fera sa morale. Ne proclamons aucun principe. La société collective ne pourrait exister qu'avec une religion : hé bien, qu'il n'y ait pas de société collective ; qu'il n'y ait que des individus. Que le gouvernement soit tout au plus un gendarme chargé de maintenir la lice égale entre tous les combattants ! »

La doctrine de l'individualisme est ainsi venue à la suite de cette opinion, qu'il y a deux pouvoirs distincts, deux ordres distincts, le spirituel et le temporel.

Mais quelles sont les conséquences de cette doctrine de l'individualisme? Les plus tristes qu'on puisse voir. Point de lien entre les hommes, point de société véritable, point de nation, point de patrie, point d'égalité, point de liberté; une horrible anarchie de toutes les opinions, une lutte affreuse de tous les égoïsmes; l'athéisme le plus ignorant auprès de la superstition la plus stupide; l'inégalité de conditions la plus révoltante en face du principe de l'égalité des hommes; des tyrans et des esclaves, des riches qui regorgent et des travailleurs qui meurent de faim. Voilà donc ce que devient une société livrée follement aux combinaisons du hasard! L'athéisme religieux a entraîné l'athéisme social. Tout cela a abouti à cette maxime que certains hommes ont aujourd'hui dans le cœur et sur les lèvres: «Il n'y a dans le monde que des imbéciles et des fripons, et nous préférons ce dernier rôle.» Ah! misérables, taisez-vous; si le peuple venait à vous entendre!

Mais, en fait, cette théorie même a-t-elle été réalisée? Non, car elle n'est pas réalisable. On a conservé la vieille religion sous le nom de

religion de la majorité des Français; on a violé constamment la prétendue liberté des cultes; on a poursuivi les sectes nouvelles, on les a proscrites, on les proscriit chaque jour, et on fraude ouvertement la loi pour les détruire. Voilà le désordre où nous avons marché, et où nous sommes peut-être destinés à marcher longtemps encore.



CHAPITRE VI.

Que la vraie distinction à établir est celle de la religion individuelle ou privée, et du culte public ou national.

Le socialisme absolu (1), que plusieurs penseurs de nos jours essaient de remettre en honneur, et qu'ils opposent à la liberté absolue, n'est pas moins abominable ni moins absurde que l'individualisme, dont nous venons de voir les déplorables effets; et l'on oublie que c'est parce que l'Humanité était lasse de ce socialisme, qu'elle s'est précipitée dans la liberté absolue, tombant, comme on dit, d'un écueil dans un autre, de Charybde en Scylla.

De ce qu'une société ne peut pas subsister sans religion, on en avait conclu que la religion n'est pas le fait de l'individu, mais de l'Etat; tandis que, comme nous allons le démon-

(1) Le Socialisme qui nie la liberté, au lieu de la constituer. Je suis obligé de faire cette remarque, parce que, depuis dix ans que ces pages ont été imprimées pour la première fois, ce terme de *socialisme*, que j'ai employé, jecrois, le premier, par opposition à celui d'*individualisme*, a été détourné de son véritable sens. On appelle volontiers aujourd'hui socialistes ceux qui s'occupent de philosophie morale et politique, et socialisme toute théorie réformatrice.

trer, il y a la religion de l'individu et la religion de l'Etat. De là le despotisme des diverses religions qui ont passé sur la terre; de là, en particulier, le despotisme de l'Eglise. Mais grâce à Dieu, c'en est fait à jamais de ce prétendu droit absolu de la société sur la conscience de ses membres. Le despotisme social, à force de tuer et de persécuter, s'est tué lui-même. Il fit boire la ciguë à Socrate, et mit Jésus-Christ sur la croix; il a brûlé Jean Huss et Jérôme de Prague; il a persécuté tous les sages, tous les hommes qui portaient l'amour de la vérité et l'amour des hommes dans leur cœur. Qu'il soit maudit et rejeté pour toujours! Oui, s'il n'était possible d'avoir une religion et une société qu'à la condition de voir reparaître le despotisme social, plutôt point de religion, plutôt point de société.

Ainsi conçue, en effet, c'est-à-dire conçue comme niant et détruisant le droit qu'à chaque individu de croire ou de ne pas croire et de penser à sa guise, une religion serait, au point où nous sommes arrivés maintenant, la plus atroce des iniquités.

Sommes-nous des individualités, des êtres

forme, grâce à la Philosophie et à la Révolution Française, nous sommes tous égaux, c'est-à-dire nous sommes tous considérés comme autant d'activités et d'intelligences libres; ayant droit à tout, à la religion comme à la politique; en un mot, nous sommes tous prêtres, nous sommes une nation de prêtres, au même titre que nous sommes tous citoyens. Qui donc peut songer à renverser ce résultat qui a été véritablement le but secret de l'Humanité depuis tant de siècles? C'est profonde ignorance que de ne pas comprendre cette tendance de l'Humanité à constituer l'homme complet au sein de la société; et, si on la comprend, ce serait folie que de s'y opposer.

Comme je l'ai dit ailleurs, tout le mouvement révolutionnaire de l'Europe, depuis le douzième siècle, a eu pour cause et pour but l'émancipation de la société laïque aspirant au sacerdoce, et se résume symboliquement ainsi : Nous avons, avec Wicief et Jean Huss, demandé hardiment aux prêtres *le privilège de la coupe*, et nous l'avons pris de force avec Luther.

Nous sommes donc prêtres. nous le sommes

tous; nous sommes tous investis du caractère sacerdotal, comme l'étaient indistinctement tous les membres de la caste sacerdotale dans les divers pays où le régime des castes a existé. Voilà le plus grand des résultats de l'histoire depuis cinquante ou soixante siècles.

Mais, comme des esclaves émancipés d'hier, nous ne savons encore quel usage faire de notre liberté. Il nous a fallu briser le lien commun des individus, c'est-à-dire à la fois l'Etat et l'Eglise, pour affranchir l'individu. Il en résulte une situation temporaire où l'individu, affranchi nominalement, ne l'est pas de fait, et où la société, c'est-à-dire l'Etat et l'Eglise, n'existe plus. Laïques, nous avons osé aspirer au droit du sacerdoce, et nous n'osons maintenant nous investir complètement de ce caractère. Voilà pour chacun pris isolément; et quant à la société, c'est la même chose : elle a trop osé, ou n'ose plus assez. Dans son combat contre la caste prêtre, la société laïque n'a pas compris que, tôt ou tard, il lui faudrait devenir elle-même société complète, c'est-à-dire société à la fois religieuse et politique. Elle a renversé l'Eglise et détroné le pape : qu'elle soit donc

elle-même et son Eglise et son pape; car, encore une fois, une société ne peut subsister sans principes et sans gouvernement religieux.

Conserver mais réaliser véritablement ce droit de chacun à la religion comme à la politique, et, d'un autre côté, organiser le droit de la société collective à la religion comme à la politique; en un mot, réunir les deux perfections que les diverses sociétés ont présentées séparément jusqu'ici, c'est-à-dire un Etat complet et un citoyen également complet, voilà le problème que nous a légué l'Humanité antérieure.

Et remarquez que ces deux termes du problème sont des conditions absolues, nécessaires, contre lesquelles rien ne prévaudra. La semence du passé doit croître, et ne peut pas mourir. Nous voudrions rentrer dans la situation des générations qui nous ont précédés, que nous ne le pourrions pas. Vainement nous redemanderions au ciel une caste prêtre pour nous gouverner religieusement, le ciel ne nous la donnerait pas. Vainement aussi nous voudrions rester des intelligences séparées, sans lien collectif, sans société complète, nous ne le

pourrions pas davantage. Poussés par le passé, l'avenir nous appelle ; il faut à la fois à l'avenir et société complète et individu complet.

J'ai beau prendre l'histoire par tous les bouts, en suivre toutes les avenues, j'arrive toujours à ces deux formules que j'ai déjà exprimées ailleurs, et qui se présentent à mes regards comme si elles étaient écrites bien haut sur des colonnes de bronze :

La société de l'avenir sera à la fois pape et empereur ;

Dans la société de l'avenir, chaque homme sera à la fois son pape et son empereur.

Et quand je laisse l'histoire pour rentrer en moi-même, je retrouve également ces deux tendances, ou plutôt ces deux lois gravées dans mon cœur. Car, premièrement, je me sens lié aux autres hommes, et je répète ce beau vers ou plutôt cet oracle échappé à l'antiquité :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Je sens donc que je ne puis vivre sans la société ; et, en réfléchissant qu'une société ne peut subsister sans religion, car elle n'aurait pas de

lien, et n'aurait pas non plus de fondement, je me sens convaincu et doucement attiré vers une religion collective où je puisse communier avec mes semblables.

Mais en même temps je sens que je suis pensée, et que la loi même ou la nature de la pensée est d'être libre, et que qui dit *liberté* dit *indépendance*. Je me sens donc libre et indépendant ; *je le suis, je veux l'être*, comme dit le grand Corneille, et pour rien au monde je ne veux m'abdiquer.

Immense contradiction en apparence ! nœud gordien qui arrête aujourd'hui l'esprit humain, et qui entrave sa marche et ses progrès !

Mais remarquez que ce n'est pas seulement sur le sujet qui nous occupe ici, c'est-à-dire sur la religion, que cette double tendance existe aujourd'hui ; c'est sur toutes les questions de la science sociale. Vous ne trouverez pas un point de politique où la lutte de ces deux besoins, en apparence contradictoires, ne se fasse violemment sentir. Prenez une question aussi éloignée de la religion que vous le voudrez, vous rencontrerez cette terrible dualité de l'individu et de la société ; de l'individu qui veut

être libre, indépendant, complet, et de la société qui a besoin aussi d'être libre, indépendante, complète, pour être une société et non pas une simple agrégation d'hommes.

Il y a plus; chacun de nous sent instinctivement que si la société n'est pas complète et omnipotente, ce prétendu droit de l'individu à la liberté et à l'omnipotence n'est qu'un mot et une chimère.

Voilà ce qui fait aujourd'hui le désespoir de tous les penseurs qui s'occupent consciencieusement de la science politique. Voilà aussi ce qui explique tant de variations subites d'esprits supérieurs, que l'on a vus passer tour-à-tour de l'individualisme au socialisme, cherchant successivement une issue dans ces deux systèmes, et ne la trouvant pas.

Vous voulez, par exemple, en fait de gouvernement politique, la réalisation de ces deux mots que la Révolution a proclamés : *Liberté, Egalité*. Qu'est-ce à dire ? *Egalité* entraîne un gouvernement républicain unitaire, une association souveraine sur ses membres. Vous êtes amené, avec Rousseau, à penser : « Le souverain peut tout; il est omnipotent; chaque ci-

toyen lui a remis ses pouvoirs, chacun a fait en sa faveur abdication de son droit; qu'il règne absolu, qu'il gouverne, qu'il administre la république; il est *nous*, il est *chacun de nous*, transformé et devenu souverain en lui. • Voilà où vous conduit le sentiment de l'égalité. Mais quoi! la société va donc gouverner souverainement l'individu; elle va donc régler ses actions, commander même à ses pensées; il se devra tout à elle, il ne sera plus qu'un membre de la volonté souveraine. Vous voilà révolté, même avant d'avoir réfléchi qu'il y aura toujours, dans tout gouvernement républicain, une majorité et une minorité, et que, par conséquent, la loi ne sera jamais que l'expression de la majorité, et un fait de domination de cette majorité sur la minorité. Je dis qu'indépendamment de cette nécessité d'une minorité non consentante, vous comprenez que l'homme ne peut remettre aux mains de l'État ni sa pensée, ni son amour, ni ses amitiés, ni la direction de son travail, ni le fruit de ce travail, en un mot une multitude d'actes qui constituent sa personnalité. Vous êtes révolté, dis-je, des conséquences de ce gouvernement

unitaire, et vous opposez à l'Égalité la *Liberté*. Puis, de libertés en libertés, liberté de penser, d'écrire et d'imprimer, liberté de conscience et liberté des sectes, liberté du travail et de l'emploi des capitaux, liberté des pères de famille sur leurs enfants, et liberté d'éducation, etc., etc., vous restreignez le souverain collectif au point de le nier et de l'anéantir.

L'Humanité est-elle donc enfermée dans un *impasse*, où elle se fatiguera vainement, sans pouvoir s'ouvrir d'issue ?

Il y a déjà quelques années que, réfléchissant à ces questions, il nous a semblé apercevoir, non pas la solution même de ce redoutable problème, car cette solution ce serait tout un nouvel ordre social, mais du moins un principe qui peut servir à guider notre raison au milieu de ces difficultés.

Ce principe, que volontiers j'oserais appeler le principe fondamental de la république (*res publica*), c'est la distinction, fondée sur l'évidence et le consentement, des choses qui sont du domaine de l'individu, et des choses qui sont du domaine de la société collective.

Cette distinction, l'esprit humain n'est pas

encore parvenu à la faire. Au lieu donc de séparer comme deux royaumes différents le domaine de l'individualité et le domaine du collectisme, on s'est toujours fatigué vainement à concilier sur le même terrain deux principes contradictoires, et qui, devant tous deux être souverains, ne peuvent admettre de rivalité. Je vais tâcher d'expliquer mon idée en peu de mots.

CHAPITRE VII.

Suite. — Idée de la société.

Je sens que ce n'est pas le lieu d'exposer une théorie politique qui exigerait de longs développements : cependant je suis bien obligé d'en toucher ici quelque chose, puisque la distinction que je veux établir sur le chapitre de la religion tient à une distinction plus générale. Je prie donc le lecteur de me suivre un moment sur ce terrain.

Qu'est-ce que la société, et quelle idée devons-nous nous en faire ?

Le chef-d'œuvre de la politique est-il, comme l'a dit Rousseau dans son *Contrat Social*, et comme on l'a dit tant de fois avant et après lui, d'identifier le citoyen et le souverain, l'individu et l'état, de telle façon que l'individu soit libre en tant qu'il se commande à lui-même comme membre du souverain ? Sans doute ce point est important pour la formation de la société, si important même que sans cela il n'y a qu'une tyrannie, et non pas

une société raisonnable et légitime. Mais est-ce tout que cette participation de chaque citoyen à la loi? L'idée même de la société consiste-t-elle en cela? c'est-à-dire, la société est-ce l'individu se faisant lui-même, de concert avec ses semblables, sa loi individuelle; de sorte que l'individu doit ensuite disparaître devant le souverain, parce que le domaine où la société légifère est le même que le domaine de l'individu? Non, mille fois non; ceci est une vue fautive, étroite, puérile; ceci est la négation d'une foule de vérités aussi claires que le soleil.

La société n'est pas un être, dans le même sens que nous sommes des êtres. La société est un *milieu*, que nous organisons de génération en génération pour y vivre. La société prenant la place de l'individu, au lieu d'être le *milieu* auquel l'individu consent pour s'y développer, la société, dis-je, ainsi comprise est une monstruosité en opposition avec toutes les lois divines.

La vie, c'est une multitude de rapports entre l'homme et les différents êtres qui coexistent avec lui dans le monde. L'homme naît, et voilà déjà un rapport nécessaire établi entre

lui et les parents qui lui ont donné naissance. L'homme se cherche dans son semblable, la femme, et de là résulte l'amour et le mariage. Puis de cette union s'engendrent les enfants, qui participent, d'une façon mystérieuse, du père et de la mère; et de là un nouvel amour, une nouvelle union, la famille. L'amitié est une autre union, *sui generis*, à côté de l'amour et de la famille. Enfin une foule de relations qui dérivent du rapprochement des hommes, des services qu'ils se rendent, du degré de connaissance qu'ils ont les uns des autres, relations variées à l'infini par les diversités d'âge, de sexe, de conditions, d'aptitudes, complètent la communion des hommes entre eux, et développent l'être ou la personnalité de chacun. Ce développement ne saurait être gouverné par la société, sans que la vie ne soit, par cela même, détruite et annihilée. Il en est ainsi de toutes les autres virtualités de notre nature. Ce qu'on appelle les besoins corporels, et toutes celles de nos passions qui ont pour but le monde extérieur à l'Humanité, sont des attraits qui ont leur source dans notre nature intime, et dont la satisfaction constitue

notre vie. Tout cela est souverainement, et au premier chef, du domaine de l'individu. C'est le champ de son activité ; c'est par là que la raison se développe en lui , par là qu'il se sent vivre et qu'il se perfectionne. Otez-lui la liberté, et vous n'avez plus que la mort et le néant, au lieu de l'être et de la vie. La société n'a donc pas directement pour but le gouvernement de l'individu ; et tous les socialistes, théocrates ou autres, qui ont imaginé de changer la vie sociale en un mécanisme où l'individu serait fatalement gouverné et conduit, ont erré de la façon la plus capitale. Ils ont absurdement tenté de détruire les êtres réels au profit de l'être collectif appelé société, lequel véritablement, par rapport à nous, n'est qu'une abstraction, bien qu'il existe en Dieu.

Par rapport à nous, je le répète encore, la société est un milieu fait pour les individualités ; elle n'est pas autre chose. A titre de citoyens, nous contribuons, chacun sur le pied de l'égalité, à former, à organiser ce milieu ; c'est-à-dire que nous sommes tous ou devons être tous membres du souverain. En cela,

Rousseau a raison ; c'est-à-dire que l'idée républicaine est vraie, la seule vraie à nos yeux, la seule légitime. Mais comment devons-nous l'organiser, ce milieu ? d'après quel art, dans quel but ? Si nous l'organisons, comme le concevait Rousseau, pour limiter, régler, gouverner l'individu, nous détruirions l'individu, nous détruirions la vie même au profit d'une abstraction.

Nous devons l'organiser pour le développement libre des individualités, et non contre ce développement ; de telle façon que chacun cherche, suivant ses affinités, les êtres avec lesquels il doit former des alliances, et les divers objets dont sa personnalité éprouve le besoin ; et non pas de telle façon que chacun pense, aime, travaille, d'après une direction qui lui serait imposée et imprimée comme à un esclave ou à une machine.

Or quel moyen de résoudre ce problème ? Il n'y en a qu'un.

Faite pour tous et par le vœu et le vote de tous, la société met à la disposition de chacun, suivant ses facultés, les instruments de travail et les moyens divers de développement

qui composent l'héritage commun de l'Humanité. Puis chaque individu vient librement puiser à cette source, et en tirer, par son travail, un certain fruit, qui alors devient son propre domaine, où il est roi et libre comme la société l'est sur le sien. Mais ce domaine commun, ce *milieu* social, d'où chacun, suivant sa force, tire son propre domaine, doit être complet, c'est-à-dire à la fois matériel et spirituel, politique et religieux; sans quoi l'individu, qui par nature a besoin de nourriture spirituelle et matérielle, ne pourrait vivre dans ce milieu, en tirer profit, utilité, ni même, ce qui est aussi un besoin pour lui, rendre à la société le résultat de son individualité, c'est-à-dire des produits élaborés par sa nature.

La société n'est donc pas seulement atelier de travail, elle est encore atelier moral. Mais elle ne fait que prêter, suivant certaines règles prescrites par la justice, les instruments de l'individualité à la personnalité de chacun; elle n'a pas le but de gouverner cette individualité, d'absorber en elle cette personnalité. Loin de faire des hommes ses instruments,

comme le veulent les socialistes (1), elle ne fait que prêter des instruments aux facultés que chaque homme a reçues de Dieu pour en disposer librement.

Dans le monde physique, la masse d'air qui nous environne et où nous vivons n'est à personne en propre; elle est à tous. Mais l'air que j'aspire, que j'enferme dans mon poumon, et que je mêle à mon sang dans mes veines, est bien à moi et n'est qu'à moi. Voilà l'image de la société et de l'individu, de ce que doit être, de ce que sera un jour la propriété collective et la propriété privée, la religion collective et la religion privée.

(1) Inutile de répéter la remarque faite plus haut sur ce terme de *socialistes*. Le problème est d'accord, par une synthèse véritable, la liberté, la fraternité, l'égalité. J'appelle *socialistes* ceux qui, sacrifiant l'individu à la société, ne réalisent ainsi aucune des conditions du problème. Des écrivains aussi dépourvus de précision que de lumières ont, après moi, employé ce terme pour désigner en général les réformateurs modernes. Ils ont confondu sous ce nom les écoles les plus diverses.

CHAPITRE VIII.

Comment la distinction de la religion collective et de la religion privée peut et doit s'établir.

Laissons la grande question de la propriété, et appliquons seulement notre principe au sujet spécial qui nous occupe, à la question, non moins grande assurément, de la religion et du culte.

Je suppose que quelque chose d'analogue au concile de Nicée et aux autres grands conciles du Christianisme ait lieu de nouveau ; que de nouveau des mandataires sortis du sein du peuple formulent un symbole ; que de nouveau la science et la philosophie se fassent religion (car je soutiens et je crois avoir démontré ailleurs que c'est ainsi que fut réellement fondé le Christianisme) : qui pourrait alors, je le demande, empêcher la société laïque, déjà émanicipée comme elle l'est de l'Eglise, de réunir en elle-même l'Eglise et l'Etat, le gouvernement politique et la religion, de se faire en un mot pape et empereur ? qui pourrait lui nier son droit ? qui pourrait, dis-je, refuser à la démo-

cratie inspirée le droit de se régir collectivement elle-même de toute manière, de se constituer religieusement aussi bien que civilement, de réaliser enfin le but vers lequel nous avons vu que l'Humanité gravite depuis tant de siècles : une société complète où l'individu soit libre.

Je suppose que les idées si chères aux théoriciens de la Révolution Française se réalisent, que l'Institut devienne ce que Condorcet voulait qu'il devînt, un grand collège philosophique, et qu'au sein de la France un véritable *pouvoir éducateur* prenne place à côté du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire, ayant comme eux sa sanction et sa source dans le pouvoir législatif, expression directe de la démocratie, ou bien prenant directement racine dans la démocratie même par des élections populaires.

Enfin, je suppose que l'éducation publique est commune pour tous les enfants du peuple, égale pour tous virtuellement, mais variée suivant leurs capacités constatées, vienne à s'établir. Certes ce n'est par là un rêve, ou bien les principes tant proclamés de notre Révolution ne sont eux-mêmes que des rêves : cette édu-

cation commune n'a-t-elle pas été proposée, délibérée, décrétée; et quel esprit alors aurait songé à en nier la légitimité, l'efficacité, la nécessité?

Ne voyez-vous pas que si les idées synthétiques qui commencent à régner dans la science et dans la philosophie étaient plus avancées qu'elles ne le sont encore, ces trois suppositions se réaliseraient : que 1° ce que l'on a appelé Assemblée constituante, Convention, Chambre des députés, serait un Concile; que 2° les sciences réunies aujourd'hui à l'Institut, sans lien commun et sans conclusion, deviendraient des dogmes qui engendreraient de fait un pouvoir éducateur; que 3° ce pouvoir éducateur s'appliquant aux générations nouvelles, et donnant à ces générations, comme la société en a le droit et la mission, une éducation unitaire, dogmatique, positive, religieuse, il en résulterait un peuple unitaire et religieux?

Et ne voyez-vous pas, par conséquent, que si ces trois suppositions étaient réalisées, la société laïque serait ce qu'elle doit être, une société complète?

Mais, en même temps, ces trois suppositions se réalisant par la démocratie, puisque le pouvoir législatif-religieux sortirait directement de la démocratie, et que le pouvoir éducatif en sortirait aussi, soit directement, soit indirectement, il est évident que la seconde condition du problème que nous avons posé pourrait également être remplie; c'est-à-dire que, même avec une religion nationale, l'individu pourrait être libre religieusement.

Car qui fait cette religion nationale, qui la promulgue ou la fait promulguer, qui l'autorise au moins et qui la sanctionne? Le peuple, les individus. Si donc l'individu tient à sa liberté, à sa dignité, à son droit, il ne laissera pas cette liberté, ce droit, tomber sous le joug de la religion collective, c'est-à-dire qu'il distinguera le domaine de l'individualité du domaine de la société collective.

CHAPITRE IX.

Suite.

La distinction la plus capitale à faire entre ces deux domaines, celle qui décide pour ainsi dire de tout le reste, c'est de différencier les deux phases de la vie humaine, l'état d'enfance et l'état de maturité, et de donner l'enfant à l'Humanité, à la société, et l'homme devenu libre à Dieu et à lui-même.

L'homme, avant d'être homme, est confié par la Providence à la famille et à la société; il commence sa vie par l'enfance; il est, comme on dit, *mineur*; il s'émancipe peu à peu, il se forme, il se fortifie, tandis que sa famille et la génération contemporaine de cette famille, si pleines de vie et si fortes alors qu'il n'était lui-même qu'un enfant, s'affaiblissent en vieillissant, et finissent par s'éteindre et disparaître. C'est lui, c'est sa propre génération qui remplacent sur la terre cette famille qui l'avait engendré, cette génération antérieure qui l'avait produit.

Que conclure de cette loi divine des choses, relativement à la législation humaine ?

C'est que les socialistes se trompent lorsque, frappés de la nécessité de l'éducation de l'individu par la société, ils en concluent que la société aura le droit de le gouverner pendant toute sa vie. Ils ont raison sans doute de nier ce qu'on appelle la liberté d'éducation ; mais ils sont absurdes quand ils nient, comme conséquence, la liberté de penser et d'écrire pour l'homme devenu majeur.

Et réciproquement les individualistes se trompent lorsqu'ils imaginent que la liberté de penser et d'écrire entraîne la liberté d'éducation.

La société collective sera omnipotente dans l'éducation. L'individu devenu homme sera libre de sa pensée et de l'expression de sa pensée.



CHAPITRE X.

Suite.

Ainsi donc omnipotence de la société sur l'éducation des mineurs, mais liberté individuelle de penser et de croire pour l'homme devenu majeur. Sur ce point capital, notre distinction du domaine social et du domaine privé offense-t-elle ou résout-elle le problème tel que nous l'avons posé : une société complète, un homme complet ?

La société sera-t-elle moins religieuse parce que l'individu, après avoir reçu, quand il était mineur, l'éducation religieuse que la société avait le droit de lui imposer, se regardera comme libre de sa pensée et de l'expression de cette pensée, alors qu'il sera homme et véritablement capable de penser par lui-même ?

Non ; car cet homme qui pense est citoyen, et, comme tel, membre de l'Eglise et de l'Etat réunis en une seule unité complète. Donc ce libre penseur, venant concourir au progrès religieux en vertu de son droit, n'est jamais, pour employer le style du passé, n'est jamais

un hérétique, mais est toujours, directement ou indirectement, un des Pères du concile permanent qui gouverne, suivant le progrès des lumières, l'idée religieuse. S'il ne pense pas comme la majorité, c'est qu'il a le droit de ne pas penser comme elle, et de chercher à l'amener à son opinion. Il fait son œuvre, il est à son poste dans l'Eglise, c'est-à-dire dans le gouvernement religieux de la société.

Est-ce que le Christianisme, est-ce que l'Eglise catholique n'ont pas été, de siècle en siècle, ou plutôt d'année en année et de jour en jour, le théâtre d'une perpétuelle discussion, quand même on laisserait de côté tous ceux que l'Eglise a chassés de son sein sous le nom d'hérétiques? Les fidèles n'ont-ils pas toujours discuté sur les développements des dogmes fondamentaux de leur foi? Les cardinaux peuvent-ils se réunir à Rome sans se partager en des avis différents? Hé bien, il en sera de même de la démocratie religieuse.

Si vous niez la discussion pour la religion, niez-la donc aussi pour la politique et le gouvernement civil, et rayez à jamais la démocratie du catalogue des choses raisonnables.

Et réciproquement l'individu sera-t-il moins libre parce qu'enfant il aura appris à sentir, à penser, à se gouverner sous l'égide de la société, représentant alors pour lui l'Humanité tout entière?

Non ; car alors il était enfant, il n'était pas libre, il n'avait pas en lui la raison de l'être ; il était mineur. Que ce soit la société ou la famille, ou une sorte de hasard qui préside à son éducation, le fait n'en est pas moins le même : un enfant reçoit son éducation du monde qui l'entoure, de la génération qui l'a précédé, de l'Humanité antérieure. Or vaut-il mieux pour lui qu'il soit livré au hasard, abandonné à l'ignorance et au despotisme paternel, ou confié à la société ? Evidemment, puisqu'il doit vivre en société et devenir à son tour tige d'une nouvelle famille, il vaut mieux qu'il soit confié à la société.

Mais, dira-t-on, comment voulez-vous qu'imbu dès l'enfance de certains principes religieux, il s'en débarrasse plus tard, surtout lorsque ces principes lui auront été inculqués au nom de la société même ?

Je réponds qu'il ne s'agit pas de se débar-

rasser de ces principes qu'on aura sucés dès l'enfance, mais de les développer, de les pousser en avant, de les rectifier, d'y ajouter.

Je parle, moi, de la religion nouvelle, et on me répond toujours avec l'exemple du passé et de la vieille religion.



CHAPITRE XI.

Suite.

J'ai rayé l'éducation du domaine privé, du domaine des individus, du domaine de la famille, pour la donner à qui elle appartient, à la société; ce qui du reste ne détruit en rien, comme je le montrerais aisément si j'en avais le temps ici, la relation naturelle, légitime, impérissable, des enfants pour la famille. Il en résulte que, l'éducation ainsi restituée à l'État, l'État est omnipotent là où il a le droit de l'être, sans que l'individu soit lésé.

Y a-t-il un autre cas où la société soit omnipotente sur l'homme, où elle cesse d'être le simple milieu des individualités, et devienne un être véritable, une personne, un roi, un pape, qui dogmatise et qui commande? Oui; elle prend encore ce caractère pour ceux qui ont blessé les lois sociales, qui ont essayé de détruire le milieu des individualités, et attenté à la liberté des autres hommes. Elle prend, en un mot, ce caractère pour tous les criminels que sa justice a condamnés.

Ceux-là aussi sont en minorité et en tutelle; car la société, en leur infligeant une peine, les a déclarés déchus, à divers degrés, de leur titre d'homme. Elle a le droit et le devoir de procurer moralement leur absolution, c'est-à-dire leur réhabilitation morale.

Hors ces deux cas, la société ne peut prétendre à exercer sur aucun de ses membres un empire *paternel*. Sortis de l'enfance, et n'ayant pas démérité par des délits ou des crimes contre les lois sociales, nous sommes tous égaux, tous frères, tous aptes à toute fonction, tous guerriers au besoin, tous membres du souverain, tous membres de l'Eglise, tous citoyens, tous prêtres. Nous organisons collectivement un milieu pour y vivre; ce milieu c'est la législation, c'est la propriété collective, c'est aussi le culte. Nous puisons dans ce milieu, mais nous sommes libres d'y puiser suivant nos facultés et nos désirs.



CHAPITRE XII.

Suite.

Ainsi donc la nature nous ouvre une porte pour sortir du labyrinthe où nous étions enfermés. Cette alternative qu'elle établit de l'enfance et de l'âge mûr, transportée dans l'édifice social, devient la clef de voûte de cet édifice. Deux phases dans la vie de l'homme, inverses et réciproques l'une de l'autre, se montrent dans la nature : l'une où l'homme n'est pour ainsi dire qu'en puissance d'être, promesse que le présent fait à l'avenir ; l'autre où lui seul est réellement, où ce qui a été avant lui disparaît et s'efface de la scène du monde comme des étoiles se couchent à l'horizon, et où ce qui sera après lui ne peut être que par lui et doit sortir de lui. Que ces deux phases si évidentes de la vie naturelle soient clairement conservées dans la législation, qu'elles y deviennent la base de deux droits différents ; et notre problème d'un homme libre, complet, omnipotent, avec une société libre, complète, omnipotente, peut être résolu.

Il s'agissait en effet de trouver un point de jonction entre la société et l'individu, un point où la société engendrât l'individu, qui doit à son tour plus tard l'engendrer elle-même en la perpétuant. Ce point, la nature nous le fournit, en nous donnant l'homme enfant, et en le livrant sans défense à l'éducation ; et la raison nous dit que l'éducation appartient légitimement au domaine de la société.

Il fallait en même temps que l'homme, ainsi socialisé pour ainsi dire par l'éducation, pût échapper ensuite au socialisme, c'est-à-dire se développer ultérieurement lui-même, en reprenant sa liberté, sa personnalité ; sans quoi les hommes s'ajouteraient les uns à la suite des autres, enchaînés au passé et non tournés vers l'avenir, comme dans les religions que nous repoussons. Ce second point, la démocratie nous le fournit, puisque l'homme, après avoir été éduqué religieusement, ne peut pas devenir citoyen sans être sollicité et provoqué par là même à la liberté et à l'indépendance. Législateur, au civil et au religieux, il sent bien, il sent forcément que la société qui doit sortir de son vote doit le laisser libre dans tout ce qui constitue sa personnalité.

CHAPITRE XIII.

Suite.

Cela étant, en quoi un culte national, simple milieu pour les hommes libres et organisé par eux, pourrait-il blesser leur liberté, leur personnalité ?

Vraiment, vous paraît-il donc si difficile qu'un culte national puisse s'organiser, qui pourtant ne blesse en rien la liberté de l'esprit humain, l'indépendance et la personnalité de chaque citoyen ?

Je suppose que la société, comme concile, ait décidé des cérémonies religieuses qui doivent accompagner la naissance, le mariage, la mort. Quoi que vous vouliez être, vous êtes bien forcés d'avoir de pareilles cérémonies ; et maintenant même vous en avez de par le code et la loi : seulement elles sont athées et repoussantes pour toute âme élevée. Je suppose donc que la vérité religieuse, la foi, l'enthousiasme, la poésie, la science, aient pris la place de l'ignorance et de l'athéisme auprès du berceau, du lit nuptial, et de la tombe, et que la muni-

cipalité soit devenue ce qu'elle devrait être, un lieu auguste, un temple. En quoi l'homme le plus indépendant, le plus éloigné même des opinions régnantes de son temps, pourrait-il être lésé dans sa conscience par de telles cérémonies? Vous trouvez que la prière prononcée sur la tête de votre enfant, ou sur la tombe de votre mère, ne répond pas à votre religion? C'est la prière nationale, c'est l'expression de la foi générale de l'Humanité en ce temps. Vous aviez le droit d'ajouter à cette prière dans votre cœur, et de corriger en vous-même cette prière comme vous l'entendiez. Votre droit individuel est donc satisfait. Maintenant faites plus : vous êtes citoyen, et, comme tel, vous faites partie de l'Eglise; demandez, demandez hautement que le culte qui ne vous contente pas soit modifié, proposez vous-même à vos concitoyens une autre prière.

Certes, je ne connais rien qui soit autant de droit individuel que le mariage. Honte aux théocrates de nos jours qui ont rêvé je ne sais quelle intervention coupable dans les relations des sexes. Mais parce que le mariage est un

fait d'individualité et de liberté fondé sur le consentement de l'homme et de la femme qui le contractent, s'ensuit-il que la société n'ait pas le droit et le devoir de formuler sa foi religieuse sur la sainteté de ce contrat? Donc, ce que la société aura dit à l'enfant à ce sujet, ce qu'elle lui aura enseigné dogmatiquement, elle pourra le répéter à l'homme libre, soit dans la cérémonie du mariage, soit dans la cérémonie du divorce; et l'homme libre n'en sera pas moins libre, et il n'aura pas à se plaindre de la loi, qui lui rappelle l'idéal et le lui met devant les yeux, mais lui laisse son droit.

S'il entre dans la volonté nationale d'avoir dans toute ville et dans toute bourgade un représentant de sa science et de sa moralité, chargé d'instruire et de moraliser le peuple, quel citoyen aura à se plaindre, quand même, ce que je ne suppose pas, la loi l'obligerait à aller écouter, à certains jours de fête, cet orateur du peuple, comme la loi l'oblige aujourd'hui au service de la garde nationale? Puisqu'il est convenu que cet homme qui parle et enseigne n'est que *primus inter pares*, un

homme choisi d'entre le peuple pour parler et enseigner, en quoi la dignité de chacun est-elle violée? Vous n'êtes pas satisfait de la parole de cet homme? Ecoutez-le d'abord avec respect, car il est dans sa fonction, et il représente l'Etat; puis jugez-le dans vos écrits comme vous l'entendrez. Faites mieux, entrez vous-même dans sa fonction, portez-vous aspirant à ce ministère, prenez vos grades pour y arriver, et montrez-nous un philosophe plus digne d'enseigner, un orateur plus capable de porter la parole au nom du peuple.

Mais je m'arrête. Ce sujet est beaucoup trop vaste et trop difficile pour le traiter d'un coup. Qu'il me suffise d'avoir essayé de poser un principe. Je tenterai et j'ai déjà tenté dans d'autres écrits d'appliquer ce principe à des questions spéciales (1).

(1) Ainsi, pour citer un exemple, au mot *Confession* de l'*Encyclopédie Nouvelle* j'ai réduit la confession à ce qu'elle doit être, un droit de la société sur les coupables, un devoir de cette société envers ceux qu'elle punit, un fait de justice sociale. La confession, ce grand sacrement du Christianisme, peut donc renaître, et renaîtra indubitablement dans la société religieuse de l'avenir, sans blesser pour cela la liberté humaine, parce que son véritable domaine sera de plus en plus connu et nettement assigné.

CHAPITRE XIV.

Que le principe de la liberté des cultes n'a qu'une valeur temporaire.

Quoi qu'il en soit, il est bien évident que le principe, actuellement régnant, de la liberté des cultes, n'a qu'une valeur temporaire, et qu'il est incompatible avec un Etat bien organisé. Ce principe est légitime et nécessaire aujourd'hui, parce que la société n'est pas capable ou ne se sent pas capable de se constituer religieusement, d'émettre son symbole, sa foi. Mais quand la société laïque, de progrès en progrès, sera parvenue à se constituer religieusement, il paraîtra absurde qu'on ait pu regarder comme un état normal la fragmentation de la patrie en une multitude de petites nations séparées et hostiles; car ce n'est pas même *Imperium in imperio*, mais *Multa imperia in imperio*.

CHAPITRE XV.

Conclusion.

Le dix-huitième siècle, plus voisin que nous d'une véritable législation, en ce sens que la vieille société, Etat et Religion, existait encore en partie, n'a jamais pensé à proclamer, comme chose normale, ce prétendu principe de la liberté des cultes, qui n'est autre que la fragmentation de l'Etat en sectes diverses, ennemies entre elles et ennemies de l'Etat. Loïn de là, les plus profonds penseurs de ce siècle ont voulu que la religion appartint à l'Etat.

C'est pour soutenir que la religion devait dépendre du magistrat, que Spinoza a écrit son *Tractatus theologico-politicus*. Les deux derniers chapitres de cet admirable ouvrage sont intitulés ainsi :

Que l'administration des choses saintes doit dépendre des souverains, et que nous ne pouvons nous acquitter de l'obéissance que nous devons à Dieu qu'en accommodant le culte extérieur de la religion à la paix de la république ;

Que, dans une république libre, il doit être permis d'avoir telle opinion que l'on veut, et même de la dire.

Nous ne venons pas, on le voit, d'enseigner une autre doctrine. Religion individuelle, liberté pour l'homme fait de penser et d'exprimer sa croyance; mais en même temps, religion nationale, et pas de sectes, voilà ce que dit Spinosa, et ce que nous avons dit. On conviendra que nous ne pouvions pas trouver de plus grande autorité pour appuyer notre opinion.

Avant Spinosa, Hobbes avait également compris que la fragmentation de l'Etat en cultes divers était la destruction de l'Etat; il avait proposé, comme dit Rousseau, de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité (1).

Mais ces grands penseurs étaient sur ce point en avant de leur temps. Si leur doctrine, qui est la vraie doctrine, eût prévalu, ce serait le

(1) Les livres de Hobbes parurent de 1650 à 1668; le *Tractatus* de Spinosa parut en 1670. Mais l'influence de Spinosa ne se fit sentir que beaucoup plus tard, et ce grand homme appartient réellement au dix-huitième siècle, qu'il ouvre si glorieusement, et non pas au dix-septième.

Christianisme protestant qui s'en serait emparé, et cela ne pouvait pas être. Car quelle liberté individuelle en matière de religion eût pu subsister avec ce Christianisme ainsi intronisé au sommet de l'Etat? Le souverain, peuple ou roi, ne concevant pas d'autre religion que le Christianisme, eût formulé le Christianisme, et détruit par conséquent ce que Spinoza voulait introduire dans le monde, la liberté de penser, l'individualité.

La destruction du Christianisme était donc nécessaire pour que l'idée de Spinoza, liberté religieuse individuelle et religion nationale, fût réalisable. Aussi ce ne fut pas l'idée de Spinoza et de Hobbes qui triompha.

L'école de Bayle fit ce qui était nécessaire pour que la pensée de Spinoza fût applicable. L'école de Bayle, au lieu de prêcher l'identification de la Religion et de l'Etat, prêcha simplement la tolérance. La tolérance, mot vague et insignifiant! car ce n'est pas la tolérance qu'il faut, c'est le droit. Je ne veux pas être toléré, je veux connaître mon droit, et en jouir.

Pour l'école de Bayle, la tolérance n'était que l'indifférence en matière de religion, et

une sorte de convention pour l'Etat d'être athée, de n'avoir aucun dogme, aucune croyance morale, aucune religion d'aucun genre. C'est en effet à cette conclusion qu'ont abouti, après Bayle, tous les partisans de la tolérance. Bayle transformé devint Voltaire, la tolérance de Bayle devint l'indifférence de Voltaire pour toutes les religions et toutes les sectes. Voilà comment naquit dans la législation ce principe de la liberté des cultes : principe qui a l'air de satisfaire à tout et de donner la paix au monde, mais qui n'amène en effet que la ruine; car l'individualisme et l'athéisme social suivent de près, comme nous l'avons vu, et la société s'écroule.

Un homme, à l'époque où Voltaire reproduisait Bayle, vint reproduire, mais timidement, Spinoza; c'est Rousseau. Nourri de Hobbes et de Spinoza après s'être nourri des anciens, Rousseau sentit bien la nécessité d'une religion collective, si l'on voulait avoir un Etat, une patrie, une nation, et non pas une agrégation d'hommes sans dévouement, sans morale, sans honneur, sans foi. Il voulait donc une religion d'Etat. Mais, craignant

en même temps que l'individu ne devint esclave de cette religion, parce qu'il jugeait de l'avenir par le passé, il essaya de réduire cette religion à je ne sais quels sentiments de sociabilité sans démonstrations, sans commentaires, comme il dit, véritable chimère de religion dont Rousseau pourtant n'a pas craint de donner la formule. Ecoutez comment il s'exprime sur ce point dans le *Contrat Social* :

« Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, *non pas précisément comme des dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler, au besoin, sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti*

» devant les lois. Les dogmes de la religion
 » civile doivent être simples, en petit nom-
 » bre, énoncés avec précision, *sans explica-
 » tions ni commentaires*. L'existence de la Di-
 » vinité puissante, intelligente, bienfaisante,
 » prévoyante et pourvoyante, la vie à venir,
 » le bonheur des justes, le châtement des mé-
 » chants, la sainteté du contrat social et des
 » lois; voilà les dogmes positifs. Quant aux
 » dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est
 » l'intolérance : elle rentre dans les cultes que
 » nous avons exclus (1). »

O socialisme aveugle ! Quoi, Jean-Jacques, vous allez imposer à vos citoyens de croire à Dieu *sans explications ni commentaires*; de croire à la vie future *sans explications ni commentaires*; de croire au bonheur des justes, au gouvernement du monde par la Providence, à la justice de Dieu, *sans explications ni commentaires* ! Vous imaginez donc que ce grand travail de l'Humanité qu'on appelle religion, théologie, métaphysique, philosophie, le progrès religieux en un mot, peut

(1) *Contrat social*, livre IV, chap. 8.

tout-à-coup cesser par une ordonnance du peuple ! Et vous croyez cependant qu'il ne peut y avoir de peuple qu'à la condition que ces dogmes soient proclamés et crus ! Mais comment y croire ? Jean-Jacques, tournez-vous vers les hommes de votre temps, et commandez-leur de croire à vos dogmes : ils vous diront qu'ils ne peuvent y croire, que vous êtes presque le seul du dix-huitième siècle à y croire, et ils auront le droit de vous demander ce commentaire que vous refusez aux citoyens de votre république. Rousseau, votre disciple Robespierre a exécuté ce que vous avez pensé. Il a fait décréter vos dogmes, l'existence de Dieu et la vie future ; il les a fait décréter sans commentaires ; il s'imaginait, sur votre foi, que ces principes pouvaient se graver dans le cœur des hommes, indépendamment de toute science, de toute théologie. Ce décret du peuple souverain a-t-il eu force de loi, ou n'a-t-il été qu'un vain bruit, une clameur perdue au Champ-de-Mars dans les airs ?

Et puis le même homme qui prétend imposer socialement une croyance à l'homme libre, une croyance sans discussion, une croyance inva-

riable, ce même homme qui détruit ainsi au premier chef la liberté humaine dans son essor le plus élevé, dans sa corde la plus haute, qui punit de l'exil ou de la mort ceux qui ne croient pas à ces dogmes, comme s'il était si facile de les comprendre et d'y croire, n' imagine pas même ensuite pouvoir tirer légitimement de là aucun enseignement, aucun culte public; il commande le plus, et n'ose pas le moins; il impose les consciences, et il n'ose pas imposer les yeux et les oreilles. Quoi! le citoyen croira à tout ce que dit Rousseau, et il n'y aura pas une seule prière publique, une seule exhortation religieuse, une seule cérémonie, dans la république de Jean-Jacques! On croira en Dieu, et on n'adorera que l'abstraction *patrie*, réalisée dans un contrat social! Ce Dieu, cette Providence à laquelle il faut croire sous peine de l'exil et de la mort, n'auront pas un grain d'encens! Mais ce n'est pas tout encore: Rousseau proclame que sans l'unité il n'y aura jamais ni Etat ni gouvernement bien constitué; il veut une religion d'Etat, il en donne la formule; et cependant il admet les sectes, parce qu'ayant réduit sa religion d'Etat à une or-

dominance sans discussions ni commentaires, il comprend que ni le cœur ni l'intelligence ne sont satisfaits, et qu'ayant imposé sa religion, non pas au nom de Dieu démontré, mais au non d'un contrat social fondé sur l'égoïsme de chacun, il sent que ce n'est vraiment pas là une religion. Il admet donc les sectes, les Eglises particulières, et pourtant encore il exclut celles qui lui paraissent intolérantes. Intolérantes! mais comment une secte quelconque ne serait-elle pas intolérante, de principes au moins? Est-ce que toute secte ne croit pas avoir la vérité, et la vérité n'entraîne-t-elle pas la condamnation dogmatique de tout ce qui, n'étant pas elle, est nécessairement l'erreur? Quelle religion, quelle secte donc Rousseau conservera-t-il dans sa république, auprès de ses dogmes civiques et de sa religion citoyenne! Voilà comment Jean-Jacques se réfute lui-même sur tous les points, et tombe dans un abîme de contradictions.

Je passe sur ce misérable sophisme au moyen duquel il impose une religion sans oser dire que c'en est une. Ce sont des principes de sociabilité, dit-il, et si vous n'y croyez,

vous êtes mauvais citoyen. Mais qui êtes-vous pour me forcer à croire à ces principes? Prenez-y garde, vous me parlez là des choses divines, des choses que l'on ne voit pas avec les yeux du corps, mais avec les yeux de l'esprit : si nous y croyons ensemble, c'est une religion; si nous n'y croyons pas, ce n'est rien, et vainement alors vous imaginerez de fonder sur des mots et le droit, et la justice, et la société; vous bâtirez sur le sable.

Rousseau s'est égaré : incertain, comme toujours, entre le Déisme de son siècle et son Protestantisme à lui, il a voulu tout concilier et n'a rien concilié.

L'homme de la tradition qui a raison, le penseur, le logicien, c'est Spinoza. Son aphorisme, au moins, est clair, et il faudra bien, nous le croyons, y venir. Un culte national, des cérémonies publiques commandées par le souverain; l'unité, pas de sectes; et puis l'individu libre au milieu de ce culte auquel il contribue lui-même, comme membre du souverain : voilà une pensée nette, sans ambiguïté, sans ténèbres.

Mais cette pensée, je le répète, était inor-

ganisable avec le Christianisme. Voilà ce qui légitime Voltaire et son œuvre. Il a fallu détruire ce qui ne pouvait s'accommoder avec la liberté de l'esprit humain. La formule de l'avenir, nous n'avons cessé de le dire dans cet écrit, c'est une société complète et un homme libre. Tandis que les penseurs tels que Hobbes, Spinoza, Rousseau, aimaient surtout la société complète, les penseurs tels que Bayle et Voltaire aimaient surtout l'individu libre. Les uns visaient à organiser l'Etat, les autres visaient surtout à affranchir l'homme. Les uns, sortis de pays protestants, continuaient l'évolution de la société laïque aspirant à se constituer Eglise; les autres, sortis d'un pays qui n'avait pas même voulu du protestantisme, tant son ardeur de l'avenir était grande, continuaient l'évolution de l'homme en tant qu'individualité et personnalité. L'Humanité marchait par ces deux courants : Rousseau voulait un citoyen, Voltaire voulait un homme. Et cette double aspiration se retrouve non seulement à tous les échelons du dix-huitième siècle, mais dans son couronnement, la Révolution Française. Car ce n'est point par erreur, mais

par un secret instinct de la vérité et par une sorte d'esprit prophétique, que nos législateurs de la Révolution, soit l'Assemblée constituante, soit la Convention, ont distingué l'homme et le citoyen, les *droits de l'homme* et les *droits du citoyen*. Qu'ils n'aient pas su en faire le partage, à la bonne heure; mais ils les ont distingués, cela suffit. Issus à la fois de l'école de Voltaire et de celle de Rousseau, nos pères ont réuni ces deux types au fronton de leurs Constitutions, comme notre sculpteur David vient de les réunir au fronton du Panthéon. Seulement, comme le sculpteur, ils n'ont fait que les poser l'un près de l'autre, différens sinon hostiles, se tournant de côtés divers, et non pas associés et se donnant la main comme deux amis. L'avenir associera ce qui ne l'est pas encore. Nous croyons avoir démontré, du moins, que la solution de ce problème n'est pas impossible.

TABLE.

	Pages.
AVANT-PROPOS	i
D'UNE RELIGION NATIONALE, OU DU CULTE	1
CHAPITRE I. Un peuple peut-il exister sans religion et sans culte?	7
CHAP. II. Suite. — Du Scepticisme.	20
CHAP. III. Aucun peuple, dans l'antiquité, n'a connu la distinction de la société religieuse et de la société civile	48
CHAP. IV. Comment s'est introduite la distinction de l'Église et de l'État.	62
CHAP. V. Que la distinction de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel est absurde et impraticable.	78
CHAP. VI. Que la vraie distinction à établir est celle de la religion individuelle ou privée, et du culte public ou national.	92
CHAP. VII. Suite. — Idée de la société.	105
CHAP. VIII. Comment la distinction de la religion collective et de la religion privée peut et doit s'établir.	112
CHAP. IX. Suite.	116
CHAP. X. Suite.	118
CHAP. XI. Suite.	122
CHAP. XII. Suite.	124

CHAP. XIII. Suite.	136
CHAP. XIV. Que le principe de la liberté des cultes n'a qu'une valeur temporaire.	138
CHAP. XV. Conclusion.	139



